نموذج ترخيص

أنا الطالبة: آمال أحمد محمد عوض أمنح الجامعة الأردنية و/ أو من تفوضه ترخيصاً غير حصري دون مقابل بنشر و / أو استعمال و / أو استغلال و / أو ترجمة و / أو تصوير و / أو إعادة إنتاج بأي طريقة كانت سواء ورقية و / أو إلكترونية أو غير ذلك رسالة الماجستير / الدكتوراه المقدمة من قبلي وعنوانها.

فلسفة الجمال في القرآن الكريم "دراسة عقدية فلسفية"

وذلك لغايات البحث العلمي و / أو التبادل مع المؤسسات التعليمية والجامعات و / أو لأي غاية أخرى تراها الجامعة الأردنية مناسبة، وأمنح الجامعة الحق بالترخيص للغير بجميع أو بعض ما رخصته لها.

اسم الطالب: آمال أحمد محمد عوض

التوقيع: د. [signature]

التاريخ: ٣٠\١٢\٢٠١٢م

فلسفة الجمال في القرآن الكريم

"دراسة عقدية فلسفية"

إعداد
آمال أحمد عوض

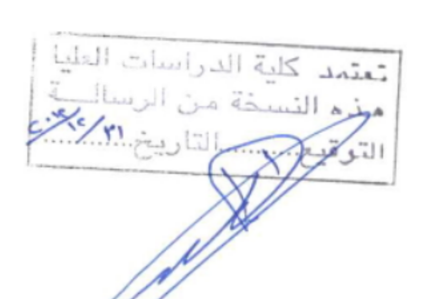
المشرف
د. محمد نبيل العمري

المشرف المشارك
أ.د محمد خازر المجالي

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في العقيدة

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

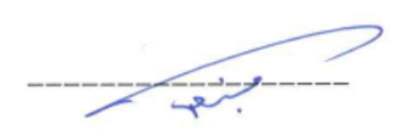
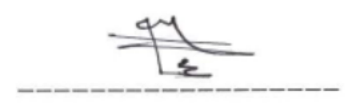
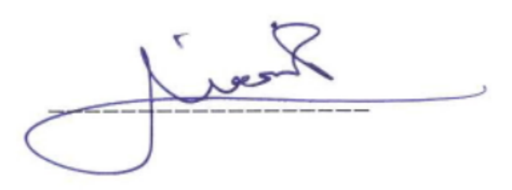


كانون أول، 2012

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة (فلسفة الجمال في القرآن الكريم "دراسة عقدية فلسفية") وأجيزت

بتاريخ: 2012/12/24

أعضاء لجنة المناقشة	التوقيع
الدكتور محمد نبيل العمري، مشرفاً أستاذ مشارك- العقيدة	
الدكتور محمد خازر المجالي، مشرفاً مشاركاً أستاذ- التفسير	
الدكتور أحمد اسماعيل نوفل، عضواً أستاذ مشارك- التفسير	
الدكتور عامر الحافي، عضواً أستاذ مشارك- العقيدة	
الدكتور عزمي طه السيد، عضواً أستاذ- الفلسفة (جامعة آل البيت)	



الإهداء

إلى كل روحٍ تدركُ الحقيقةَ السارية في الوجود.....

إلى كل عقل قادر على إعتاق المعاني الكليّة من ربقة الألفاظ الجزئيّة.....

إلى من تلذذتُ بالعيش بين جَنَباتِ أفكارهم وأرواحهم....أولئك الذين طرّزوا بجميل اللفظ عميقَ الفهم؛ فغدت مؤلفاتهم تحفة نفيسة تلذّ الروح مطالعتها....

علمائنا وفلاسفتنا الأجلاء

إلى روح الروح.. ونبض القلب.. وحبات العين.. إلى الروحين الطاهرتين في عالم الحقيقة..إلى من لم تنفك روحي تعانقهما رغم قيدها..بحب عميق..وإجلال مهيب..

أمي وأبي....

إلى فلذات الكبد ... وحبات الفؤاد ... ونور العين

جود ..... مريم ..... زين

إليك يا رفيق الدرب... وهبة السماء... يا من أشْرُفُ بانتسابي إليه

بدر....

آمال

الشكر

كلمّا لاحت هذه الوقفة في خاطري انتابتني خشية، وودَدْتُ لو أني من بين ا لأدباء أجلاهم بيانا، ومن بين الشعراء أعذبهم نظما، ومن بين الخطباء أصقعهم خطابةً؛ كي لا يحول عيّي دون الإبانة عن عظيم الامتنان والتقدير والعرفان.

وها أنا ذا أقف حيث خشيت، مُقدِّمَةً بين يدي شكري إعلانا بعيّي، عَلّ جَلْوَ العجز باعثٌ على كريم الصفح، ومعربٌ عن جلال ما يكتنف النفس مما يُعجِزُ اللفظَ عن حمله.

فإلى من شَرُفتُ بأن يكونا لي خير قدوة.. علما وخلقا وسلوكا.. مشرفيّ الأستاذ الدكتور محمد خازر المجالي والدكتور محمد نبيل العمري ؛ أتقدم بباقة عرفان وتقدير وإجلال، فإن عجز اليراع عن التعبير فلن يعجز اللسان عن الدعاء لله جل وعلا أن يحفظهما ويتم لهما نورهما.

وإلى من شَرُفت وسعدت بأن تخَطّ أسماؤهم مناقشين لرسالتي؛ الأستاذ الدكتور عزمي طه السيد و الدكتور أحمد نوفل والدكتور عامر الحافي، جميل الشكر وجزيلهُ لتكرمهم وتفضلهم بقبول مناقشة رسالتي، سائلة المولى عز وجل لهم حفظا ونورا.

وإلى أساتذتي الأكارم في كلية الشريعة؛ جزاكم الله عني خيرالجزاء، وأخص ب الذكر أساتذتي في قسم العقيدة د. راجح الكردي الذي أسس بعمق فهمه وأصالته أرضية ً صلبة ً لبناء ِ فكر ِ عقدي ٍّ أصيل. ولأستاذي أ.د محمد الخطيب تقديرٌ وشكرٌ جزيل.

وإلى كل من كان معي بقلبه وعقله أثناء خوض معترك هذه الرسالة.... لكم جميعا

شكر ٌ.. وامتنان ٌ.. ومحبة ٌ...



فهرس المحتويات

الموضوع رقم الصفحة

فلسفة الجمال في القرآن الكريم
"دراسة عقدية فلسفية"

إعداد

آمال أحمد عوض

المشرف

د. محمد نبيل العمري

المشرف المشارك

أ.د محمد خازر المجالي

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى التأسيس لفلسفة جمال إسلامية مستقاة من منطوق القرآن الكريم ومن إحالاته الداعية إلى التفكر في الكون والإنسان.

ومستندة إلى التحليل الفلسفي العميق لماهية الجمال المبني على تصور شمولي لماهية الكون والإنسان، وإلى استخلاص غائيته التي تصب في الغائية الكلية للوجود، المستخلصة من منطوق القرآن الكريم. فالدراسة تمثل نوعاً من التأسيس والتأصيل لميتافيزيقا الجمال، مستمدةً من التصور الشمولي للوجود، ومستندة إلى منطوق القرآن الكريم.

وقد جاءت الدراسة في فصل تمهيدي وثلاثة فصول رئيسة، اشتمل الفصل التمهيدي على تعريف مجمل بفلسفة الجمال وموقعها من الدراسات الفلسفية والإسلامية، أما الفصل الأ ول فقد تعرّض لتحليل ماهية الجمال تحليلا ً فلسفياً منطلقاً من مبدأ اثنينية الوجود التي تستغرق الكون والإنسان، أما الفصل الثاني فقد عرض لغائية الجمال، منطلقاً من غائية الوجود الكلي ـّة المستقاة من منطوق القرآن الكريم، ومبرزاً دور الجمال المعرفي و الأخلاقي في تحقيق الغائية الكلية للوجود. أما الفصل الأخير فقد عرض لمعالم الجمال في القرآن الكريم التي تجلِي ماهيته وغائيته.

وقد خلصت هذه الدراسة إلى بناء منظومة جمال قرآنية ترى أن للجمال تعلقاً ثنائياً، فهو من حيث ماهيته منتم للشق اللامادي من إثنينية الوجود الأنطولوجية، ومن حيث أجلى تمظهرات تكشفه فهو مادي التكشف، أي أنه متجلٍّ في المحسوس، لذا كان الجمال أجلى المعقولات إعلاناً عن عالم المعقول، وشكل نقطة التقاء بين كم الوجود وكيفه؛ أي بين شقه المادي وشقه اللامادي فيما شكل غائيته الكلية الأولى، أما غائيته الثانية فاستندت الدراسة في تحديدها إلى جوهر الإنسان المتشكل من جزء مادي هو الجسد وجزء لامادي متمثل بشقين هما؛ العقل والإرادة وهما المسؤولان عن جانبي النشاط الإ نساني العلم والعمل على التوالي، وقد بينت الدراسة أن الجمال بتعلقه الثنائي متداخل مع العلم كماً وكيفاً، ومع العمل كماً وكيفاً، فيما شكل غائيته المعرفية والأخلاقية وجلى دوره في تحقيق دعوة القرآن إلى الارتقائية من الكم إلى الكيف، من خلال أنسنة الكم و الصعود بالكيف إلى مراتب معرفية وأخلاقية أسمى، مستغرقةً العلم والعمل والجزاءين الدنيوي والأخروي.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمـة

الحمد لله الذي بَرَأَ النّسَمَ[1]، وجعله لذاته مجلاةً، وجعل الجمال مجلاةً للنّسَم، فكان الجمال مجلاةً لمجلاةٍ، والصلاة والسلام على من إليه أنْزِل النور المسطور[2] دالا ً على نور العالم المنظور[3]، فكان النور هادياً إلى النور.

وبعد ُ، فما أنفكَ كلفُ الإنسان بالجمال أثيلا ً فيه منذ بدء الخليقة، وما انفكت تلازمية الاقتران القائم بين إدراك الجمال والتذاذه حاكمةً لكل معايشة جمالية، ومثيرةً لتوق الإنسانية إلى اكتناه ماهيةِ ذلك الجمالِ وغائيته.

وقد خلق الله تبارك وتعالى الكون الماديّ قالباً للحياة[4]، وجلله بالجمال؛ ليكون المُعْلِنَ الأجلى عن تلك الحياة السارية في مكنونات المادة، وخلق الإنسان بشقيه جسداً وروحاً متناغماً مع الكون بشقيه مادة وحياة، ومتخذاً من اكتناه ماهية الجمال المُلْتَذّ بذاته سبيلا ً إلى اكتناه ماهية الحياة السارية في مكونات المادة.

وقد أرسل الله جل وعلا للإنسان كتاباً مسطوراً، وقعدّ فيه لسبيلي المعرفة والهداية السبيل النازل من الحق إلى الخلق (الكتاب المسطور)، والسبيل الصاعد من الخلق إلى الحق (التفكر في الكتاب المنظور).

فكانت هذه الدراسة من حيث **موضوعها**؛ مُلبّيةً للتوق الإنساني إلى اكتناه ماهية الجمال وغائيته، ومن حيث **ميدانها** مستجيبةً لمنطوق القرآن الكريم في مراوحة النظر بين الكتابين معاً المسطور والمنظور، ومن حيث **منهجها** آخذة بأداة الفلسفة منهجاً ومصطلحاً في سبيل تجلية ماهية الجمال وغائيته تجليةً كليةً شموليةً تجريدية،[5] مستقاةً من منطوق المسطور وظواهر المنظور، مستعيرةً من الفلسفة قوالبها المصطلحيـ ـّة َ لتكون حاملة للمعاني المرادة.

وقد يعترضُ مُعْتَرِضٌ أن في استعارة المصطلح ِ الدال ِّ تغريباً للمعنى المدلول،

---

(1) النَسَمُ: نَفَسُ الروح.
الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت 817هـ)، **القاموس المحيط**، ط6، (تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998، باب الميم فصل النون، ص 1162.

(2) " **فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ** " [التغابن: 8].
" **يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا (174)**". [النساء: 174].

(3) " **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ** " [النور: 35].

(4) من حيث الحياة هي روح الحيوية السارية في مكنونات المادة؛ أي شق الروح من الوجود.

(5) أهم ما يمتاز به منهج الفلسفة هو الشمول والكليّة والتجريد.

وتماهياً مع المنظومة المعيرة، أو أن المصطلح المستعار قد لا يكون متوائماً مع المعنى المراد.

ولا تجد الباحثة ضيراً في استعارة ألفاظ أيّة صناعة وحياكتها بما يوائم المعنى المراد، وذلك من خلال تقييد إطلاقه إن كان فضفاضاً، أو فتق قالبه إن ضاق عن استيعاب المعنى المراد. فاللفظ كسوة المعنى والمعنى هو الغاية، بل لعل في استعارة القوالب المصطلحيّة توسيعاً لفضاء المدلول كي يتقاطع مع مدلولات المنظومة المعيرة ، في سبيل بلوغ الحق وتبليغه، ولا تنتقص استعارة مصطلحات الصناعة من أصالة المصطلحات الأم، ولا تملك أن تكون بديلاً عنها، بل لعل أقصى ما تؤديه تلك المصطلحات يكمن في إبراز ثراء المضمون بما يُؤَهله ليكون محمولاً في قوالب مصطلحية عدة، مع الحفاظ على ذاته وجوهره.

وأحسب أن أرض فلسفةٍ للجمال هذا **موضوعها وميدانها ومنهجها**، لم تطأها بَعْدُ أقلام المفكرين المسلمين المعاصرين، ولم تُحْرَثْ بَعْدُ بمحرات التقعيد والتنظير الفلسفي، فلعلها تكون بِذْرَةً أولى في سبيل تأسيس فلسفة جمال إسلامية، باحثة في ماهية الجمال وغائيته، مستوحاة من كتابي الله المسطور والمنظور، ومؤسسةً تأسيساً فلسفياً منطقياً ، ومستعيرة من الإرث الفلسفي والإسلامي ما يعينها على النماء.

ختاماً؛ فإن ثمة بوناً بين ما يريده المرء وما يستطيعه، فلعل هذه الدراسة تكون نوعاً من المقاربة بين المُراد والمُستَطاع.

مشكلة الدراسة:

تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عن الأسئلة التالية:

1. ما هي ماهيّة الوجود الأنطولوجية في التصور القرآني؟
2. إلى أي شق من إثنينية الوجود الأنطولوجية ينتمي الجمال؟
3. هل وجود الجمال موضوعي أم ذاتي؟
4. ما طبيعة العلاقة القائمة بين الجمال والمادة التي يكتنفها في تمثله الجزئي؟
5. كيف تتم عملية الإدراك الجمالي؟
6. ما هي الغاية من الجمال؟ وكيف يسهم في تحقيق الغاية من الوجود كما يمكن استخلاصها من القرآن الكريم؟
7. كيف يكون الجمال سبيلاً إلى المعرفة الفيزيقية؛ أي معرفة القوانين الطبيعية؟
8. كيف يكون الجمال سبيلاً إلى معرفة الله عز وجل؟
9. كيف أسهمت ماهية الجمال وغائيته أنطولوجياً في تحقيق دعوة القرآن إلى الا

ارتقائية من الكم إلى الكيف؟

10. ما دور الجمال في الممارسة الأخلاقية؟

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة في أنها:

1. تعد محاولة جادة لاستخراج منظومة جمال قرآنية مجلية لماهية الجمال وغائيته ومنسوجة نسجاً فلسفياً تقعيدياً.
2. تتناول موضوعاً فلسفياً هاماً يمتاز بالجدة في الطرح، إذ لم يسبقْ للباحثة أن وقعت على دراسة مشابهة اختصت به، وبذلك فهي ترفد المكتبة الإسلامية بما يسد ُ هذه الثغرة، ولو بالمحاولة الجادة.
3. تتناول موضوعاً هاماً يتعلق بالجمال الذي جبلت النفوس على حبه وتذوقه والذي شغل الفلاسفة والمفكرين منذ قديم الزمان.
4. تعد محاولة لإعادة توجيه النظرة للخطاب القرآني في مسائل الكون والحياة و العمل والجزاء من المنظور التقليدي إلى منظور آخر جمالي.

أهداف الدراسة ومحدداتها

تهدف هذه الدراسة إلى التأسيس والتقعيد لفلسفة جمال إسلامية مستقاة من منطوق القرآن الكريم، منطلقة من تعقل ماهية الوجود الأنطولوجية في تحديد ماهية الجمال، ومن استخلاص غائية الوجود الكليّة من منطوق القرآن الكريم في تحديد غائيته ، وذلك كله في إطار التذهين والتجريد الفلسفي، لتكون منطلقها في بناء نظرية جمالٍ ذات تعلقات معرفية وأخلاقية، متخذة من الجمال سبيلا ً معرفياً لصياغة دليل على وجود الله تبارك وتعالى ووحدانيته. فهي دراسة فلسفية من حيث المنهج والمصطلح، وعقديّة من حيث الغاية، لذا كان عنوانها (فلسفة الجمال في القرآن الكريم دراسة عقدية فلسفية) مستغرقاً منهجها وغايتها وميدانها.

لو نظرنا إلى الجمالية المستقاة من القرآن الكريم لوجدنا أنها متأتية من مناحٍ ثلاث، من الشكل والمضمون والإحالة، وستقتصر هذه الدراسة على المنحيين الأخيرين؛ المضمون والإحالة، فجمالية الشكل؛ أي جمالية المفردة والجرس والموسيقى والبيان والبلاغة-على جلال شأنها- إلا إنها خارجة عن الدائرة المرادة من الدراسة.

كما أن الدراسة ستعمد الى التجريد أكثر من التمثيل، وإلى التقعيد أكثر من التجزيء، كي تفتح آفاقاً أرحب لذهن المتلقي كي يتمثل هذه القواعد في مثالات جزئية، اسهاماً في توسيع دائرة الإسقاطات والتمثيلات الجزئية المستندة إلى القواعد المطروحة.

ولمّا كان منهج الدراسة فلسفياً كليّاً، فلن تُعنى بتتبع مصطلح الجمال والمصطلحات القريبة منه تتبعاً موضوعياً، وإحصاء جميع الآيات التي ذكرت المصطلح، شأن دراسات التفسير الموضوعي، كما أنها لن تُعْنى باستقراء آراء المفسرين، بل ستقتصر على الا ستئناس بها بما يخدم الغرض في موضعه.

وعنوان الدراسة يحدد ميدانها، وهو القرآن الكريم، لذا فإنها لن تتطرق للحديث النبوي الشريف ولا للفكر الإسلامي إلا بما يفيد ويثري المحاور المدروسة.

والدراسة قائمة على التذهين والتقعيد الكلي ِّ أكثر من التمثيل الجزئي، لذا فلن تتعرض لسرد مثالات مظاهر الجمال القرآنية التفصيلية، وقد تصدت دراسات عدة سابقة لهذه الغاية بما يفي بالغرض، فلا داعي لإعادة تكرار ما سبق عرضه.

والدراسة تسعى- بقدر الوسع- إلى اجتناب الإسهاب المُمِل دون الوقوع في شَ رَكِ الاختصار المُخِلّ، فتأخذ من آراء الآخرين بما يخدم الغرض دون التوسع في النقد والمناقشة والجدل، كما أنها تحاول عرض آراء الفلاسفة من غربيين وإسلاميين عرضاً مختصراً بقدر الوسع.

صعوبات الدراسة:

لب الدراسة مُتَمثِّل في اكتناه ماهية الجمال وغائيته، وبحثُ الماهية هو بحث في حقيقة الشيء وكنهه، أي نفاذ إلى لبه وامتزاج به، وهو من أعوص المسائل وأعصاها على الإحاطة من حيث القدرة على تذَهُنِه وتعَقلُه وتمَثُلِه، وأعوص من ذلك إعادةُ صياغةِ ذلك التعقل وحبس إطلاقه داخل قوالب لفظية مادية، وانتقاء القالب الموائم القادر على حمله ، فكان الصراع مع تقييد طلاقة المعاني المتعقلةَ بقيد اللفظ علها تجد ذهن متلقٍ قادر على فك أسرها وإرجاعها إلى عالمها، فكانت صياغة التعقل بقوالب لفظية وبتسلسل منطقي يجلي ذلك التعقل أولى صعوبات البحث وأجلاها، أما الصعوبة الثانية فتمثلت في ولوج عالم الفلسفة بغية التأسيس النظري؛ ابتداءً من افلاطون وأرسطو وانتهاءً بسانتيانا وكروتشه، فكانت القراءة في المحاورات الأفلاطونية بعامة، وفي فايدروس وهيبياس و المأدبة بخاصة، والقراءة في (النفس) و(الطبيعة) لأرسطو، وفي التاسوعات ا لأفلوطينية، وفي نقد ملكة الحكم الكانطية، رغم متعتها فلم تكن سهلة المنال.

كما كان لعزف السيمفونية السيناوية والفارابية والعامرية والغزالية لذة غير موصوفة (عند الفهم)، حتى إذا ما استغلق الفهم كان نشاز العقل هو العازف.

أما الصعوبات الأخرى فهي صعوبات تقنية، متمثلة في عدم الوصول إلى بعض

المراجع أو استخدام طبعات متعددة لكتاب واحد لعدم وجوده ذاته في كل مرة للا ستعارة وغيرها.

الدراسات السابقة:

تتحلق الدراسات الجمالية المطروحة على الساحة البحثية الإسلامية حول محاور ث
لاثةٍ رئيسة:

المحور الأول: وهو الأكثر ارتباطاً بهذه الدراسة ويتضمن الدراسات التي عُنِيَت باستخراج منظومة جمالية مستوحاة من القرآن الكريم ولعل أبرزها:

1. كتاب منهج الفن الإسلامي لمحمد قطب: ولعله يعد ُ من أعمق الكتب التي أبرزت المظاهر الجمالية في القرآن الكريم بنظرة شمولية من خلال استعراض التصور الإسلامي للإنسان والعواطف البشرية والجمال والواقعية.

   إلا أن ذلك الكتاب رغم عمقه في الطرح، فلم يخرج عن إطار استعراض الظواهر الجمالية دون تقعيد وبناء فلسفي، فهو أقرب إلى الأدب الممزوج بالعواطف الإ يمانية الجياشة منه إلى البناء الفلسفي التذهينيّ، كما أنه لم يتعرض للجمال من حيث هو، بل أبرَزَ مظاهِرَهُ في إطار عرضه لشمولية التصور الإسلامي بصورة عامة، مع إبراز ظواهره المستقاة من القرآن الكريم.

2. أما الدراسة الثانية التي تعد أكثر شمولية وأقل عمقاً، وقد استفادت في بعض جزئياتها من كتاب محمد قطب؛ فهي الدراسة التي قام بها صالح الشامي، ساعياً من خلالها إلى تأسيس علم جمال إسلامي، وقد قسم الدراسة إلى ثلاثة محاور ضمّن كل محور منها كتاباً؛ فكانت على التوالي:

أ. كتاب الظاهرة الجمالية في الإسلام، ويتناول الكتاب في بدايته عرضاً مجتثاً من سياقاته لآراء الفلاسفة من يونان وغربيين في الجمال، عادّاً الجمال موضوعاً خارجاً عن النطاق الفلسفي، وإنما أقحم فيه إقحاماً، ثم ينتقل لاستعراض مظاهر الجمال في القرآن الكريم استعراضاً تفصيلياً وشمولياً بناءً على قواعد عدة، مثل العموم والشمول، والظاهر والباطن، مبيّناً سمات الجمال الكامنة في السلامة من العيوب والقصد والتناسب و التنظيم.

ثم ينتقل للحديث عن قيمة الجمال وأثره على النفس، وارتباطه بالعقيدة وانسيابه معها ليشمل كل الأنظمة المنبثقة عنها.

ب. أما الكتاب الثاني وعنوانه (ميادين الجمال في الظاهرة الجمالية في الإسلا م) فيستعرض فيه الكاتب مظاهر الجمال في ميادين ثلاثة، في الطبيعة وا

لإنسان والفن.

ج. الكتاب الثالث هو (التربية الجمالية في الإسلام) يستعرض فيه التشريعات الجمالية في المنهج الإسلامي ويقسمها إلى جماليات الظاهر، مثل جماليات الجسم واللباس والهيئة والكلام، وإلى جماليات الباطن، مثل جماليات الفكر والعلم والأخلاق ثم يتحدث عن الإحساس بالجمال.

والحق أن الدراسة بأقسامها الثلاثة تعد من أوسع الدراسات وأشملها في عرض الجماليات في الإسلام، وتطبيقها على محاور الحياة عامة، إلا أنها تخلو تماماً من التنظير والتقعيد الفلسفي، ولا تهدف إلى اكتناه ماهية الجمال وغائيته اكتناها تجريدياً كلياً بمنهج فلسفي، بل هي على العكس من ذلك ترباً بالجمال من أن يُقحمَ في إطار المباحث الفلسفية؛ كما أنها تجمع في ثناياها آيات وأحاديث وأحداثاً من السيرة ومن واقع الحياة فهي غير مقتصرة على القرآن وحده.

3. الدراسة التي قام بها محمد عبد الواحد حجازي وضمنها كتابه المعنون بـ (الإحساس بالجمال في ضوء القرآن الكريم).

والكتاب يمثل عرضاً لمظاهر الجمال في القرآن الكريم، يتناول الكاتب في فصلها الأول قيمة العقيدة والشريعة للوجود الإنساني، أما الفصل الثاني فيتعرض فيه لتبيان منهج القرآن في تصحيح علاقة الإنسان بما حوله من المظاهر الطبيعية والكونية في السماء والأرض، من خلال استعراض الآيات القرآنية التي تبْرز جماليات هذه المشاهد الطبيعية، أما الفصل الثالث فيتناول فيه العرض الجمالي القرآني للظواهر الإنسانية بما يبعث الإحساس بالجمال في ضمير الإنسان.

وقد خصص الفصل الأخير لدراسة الجلال.

والدراسة في مجملها تستعرض ظواهر جمالية قرآنية في سياقات عدة بمنهج خطابي بعيد عن البناء الفلسفي، ولا تسعى للبحث في الجمال ذاته من حيث ماهيته وغائيته.

4. الكتاب المعنون بـ (الظاهرة الجمالية في القرآن) لنذير حمدان، وهي دراسة عن خصائص التصوير القرآني والتناسب المعنوي والصوتي بين الكلمات والتراكيب القرآنية، وجمالية وصف الطبيعة والحيوانات والأشياء في القرآن، ثم خاتمة بالنتائج والسمات العامة للظاهرة الجمالية القرآنية. وهو كسالفه لا يتعرض لبناء

منظومة جمال فلسفية، فهو الى استعراض مظاهر تفصيلية أقرب منه إلى بناء منظومة كلية.

5. كذلك نجد من الدراسات التي عنيت بالتربية الجمالية المستندة إلى مظاهر الجمال الإسلامية في الكتاب والسنة والفكر الإسلامي دراسة أعدت لنيل درجة الماجستير من جامعة اليرموك، سنة 2006، لرباب عرابي وإشراف د. عباس محجوب، والمعنونة بـ (التربية الجمالية، رؤية الإسلامية) وهي دراسة أفقية استعرضت ظواهر جمالية متفرقة من الكتاب والسنة والفكر الإسلامي استعراضاً وصفياً مجملاً، موظفة تلك الظواهر توظيفاً تربوياً.
6. كتاب (مدخل إلى فلسفة الجمال محاور نقدية وتحليلية وتأصيلية) لمصطفى عبده، والكتاب يعرض لفلسفة الجمال عموماً، ويخصص محوره الثالث لدراسة الظواهر الجمالية في القرآن الكريم. والكاتب يصرح في بداية هذا المحور أنه مأخوذ من كتاب الظاهرة الجمالية في الإسلام لصالح الشامي، لذا فهو لم يخرج عن المعروض في ذلك الكتاب وقد أشرت إليه سابقاً.

وهكذا فجلّ الدراسات التي حاولت استخراج منظومة جمال إسلامية عموماً، أو قرآنية على وجه أخص، كانت استعراضية تفصيلية بعيدة عن التقعيد الفلسفي، وغير باحثة في الجمال من حيث تَسَبُه الماهوي في إطار إثنينية الوجود الأنطولوجية، أي من حيث ماهيته وغائيته في ضوء التصور القرآني؛ وهو ما تحاول هذه الدراسة التصدي له.

والأبحاث السابقة إن كانت أقرب تناولاً لفئات الناس عامة على تباين مستوياتهم الثقافية، فهذه الدراسة تعد أكثر تخصصية.

المحور الثاني: أما المحور الثاني فيشتمل على الدراسات والكتب التي عرضت لفلسفة الجمال عرضاً تاريخياً، وأوردت في إطار هذا العرض لمحة عن الجمال في الإسلام، و الحق أن عدد هذا النوع من الدراسات كبير، جعل استعراض جميعها ضرباً من النفل مُخِلاً بالمقام، ولم أجد لإحداها ميزةً مسوّغةً للإيثار بالعرض دون الأخريات، مما اقتضى الإشارة إلى جنسها دون تعداد ماصدَقاتها.

المحور الثالث: أما المحور الثالث فاشتمل على الدراسات التي اختصت بعرض الفكر الجمالي عند بعض فلاسفة المسلمين وعلمائهم وأخص بالذكر منها:

1. دراسة محمد الوادي (الفكر الجمالي عند الغزالي) وهي دراسة قدمت لنيل درجة الدكتوراه في جامعة حلب سنة 1993، بإشراف د. فؤاد مرعي.

والرسالة تمثل عرضاً شمولياً تحليلياً عميقاً للفكر الجمالي عند الغزالي، مَصُوغَةً وفق المعايير المتّبَعَةِ في الدراسات الجمالية الفلسفية.

2. أما الدراسة الثانية فمن إعداد فاغية عصام قصبجي بعنوان (مفهوم المحبة في الفكر الجمالي الصوفي دراسة مقارنة في شعر ابن الفارض وفكر ابن الدباغ)، إشراف عيسى العاكوب، وهي رسالة ماجستير من جامعة حلب، سنة 2002، وتطرح الباحثة فيها مقدمة في الفكر الجمالي بعامة، والصلة بين المحبة والجمال ، وحقيقة الجمال، من خلال استعراض التقسيم الصوفي للجمال إلى مطلق ومقيد، وذلك في إطار الدراسة المقارنة بين ابن الفارض وابن الدباغ.
3. دراسة بعنوان (القيم الجمالية والأخلاقية عند الجاحظ)، وهي دراسة أعدت لنيل درجة الماجستير في جامعة حلب، سنة 1994، من قبل عزات السيد أحمد، وبإشراف عادل العوا. تتعرض لإبراز الجوانب الجمالية في الأدب الجاحظي ، وفق المعايير الفلسفية المتعارفة.
4. دراسة لعزات السيد أحمد لنيل درجة الدكتوراة، سنة، 1998 بإشراف بديع الكسم ، معنونة بـ(فلسفة الجمال عند التوحيدي) يعرض خلالها للأطر الجمالية في فكر التوحيدي بمناحيها المختلفة.
5. دراسة بعنوان (الرؤيا الجمالية عند الرافعي) لياسر عبد الرحيم، معدة لنيل درجة الماجستير في جامعة حلب وبإشراف حسين الصديق.

تعرض لرؤية الرافعي الجمالية من خلال كتبه.

وهذا النوع من الدراسات -وإن كان بعيداً إلى حد ما-عن الغاية التي ترنو هذه الدراسة إلى تحقيقها، إلا أنها لا تخلو من بعض القضايا التقعيدية المستندة إلى الأصول الفلسفية لعلم الجمال، والتي تشترك فيها مع هذه الدراسة من ناحية التطرق والعرض، مما اقتضى إدراجها بوصفها دراسات سابقة ذات تعلقات منهجية بهذه الدراسة.

منهجية الدراسة

لقد عمدت في هذه الدراسة إلى استقراء آيات القرآن الكريم استقراءً تاماً، وقراءته قراءة شمولية، محاولة استنباط قواعد عامة تؤسس لفهم شمولي عميق لماهية الجمال وغائيته في إطار الفهم العام لماهية الكون والإنسان، لذا فقد اعتمدت هذه الدراسة ثلاثة مناهج بحثية بغية تحقيق أهدافها، وهي:

1. **المنهج الاستقرائي:** متمثلا ً باستقراء آيات القرآن الكريم ذات المساس المباشر بـ

الموضوع قيد البحث، وتصنيفها تصنيفاً منهجياً بحسب محاوره، وتتبع الجزئيات المتعلقة بمحاور البحث للوصول الى حكم عام يشملها جميعاً

2. **المنهج التحليلي:** وذلك من خلال القراءة التحليلية للنصوص القرآنية ابتداءً، وللنصوص الفلسفية انتهاءً، بغية الوصول إلى أرضية من المفاهيم والمفردات المتقاطعة المُعينة على استنباط قواعد عامة تأسيسية لمنظومة الجمال القرآنية

1. **المنهج الاستنباطي:** وذلك من خلال استنباط قاعدة عامة أو حكم ينطبق على مجموعة من القضايا الجزئية. فإذا كان المنهج التحليلي يمثل جدلا ً نازلا ً من الكلي ِّ إلى الجزئي ِّ، فإن المنهج الاستقرائي يمثل جدلا ً صاعداً من الجزئي ِّ إلى الكلي ِّ، وكلاهما كان سائس الباحثة في هذه الدراسة، بالإضافة إلى المنهج الاستنباطي المعين في استنباط القواعد والأحكام.

خطة الدراسة:

جاءت هذه الدراسة في مقدمة وفصل تمهيدي وثلاثة فصول رئيسية، وخاتمة، عرضت المقدمة لمشكلة الدراسة وأهميتها وأهدافها ومحدداتها والصعوبات التي واجهت الباحثة أثناء كتابتها، كما كشفت عن الدراسات السابقة ذات العلاقة المباشرة بموضوع الدراسة.

تلاها ملخص عرضت فيه الباحثة لأهداف الدراسة ومنهجيتها، مع تلخيصٍ مجملٍ لأهم النتائج واستنتاجات الدراسة.

ثم الفصل التمهيدي، وهو مقسّم إلى مبحثين استعرضت في المبحث الأول المعاني اللغوية والاصطلاحية لمفردات عنوان الرسالة، إضافة إلى أكثر المصطلحات ارتباطاً بها وهو مصطلح الجلال، ثم عرضت بصورة إجمالية لموقع فلسفة الجمال من الدراسات الفلسفية؛ ابتداءً من اليونان وانتهاءً بالعصر الحديث، وقد اقتصرت على إعطاء لمحة عامة عن المراحل الأساسية التي مرت بها فلسفة الجمال دون استطراد في طرح التفاصيل، أما المبحث الثاني فخُصِّصَ لاستعراض موقع فلسفة الجمال من الدراسات الإ سلامية بصورة مجملة قدر الإمكان.

ثم انتقلت الدراسة إلى صلبها مُبتدأةً بمحاولة اكتناه ماهية الجمال، فجاء الفصل الأ ول بعنوان ماهية الجمال، وكانت أولى خطوات اكتناه الماهية تكمن في تحديد نسبه من الوجود مما اقتضى أن يكون المبحث الأول في ماهية الوجود عموماً فكان عنوانه: ماهية الوجود، ولما كان الوجود منقسماً إلى وجود عاقل وغير عاقل؛ أي إلى الإنسان و

الكون، ولمّا كان هذا الفصل بينهما مهماً في تحديد ماهية الجمال، لأن إدراكه قائم على العلاقة بينهما؛ أي بين الذات والموضوع، اقتضى تبيان ماهية كل شق على حدة، فكان المطلب الأول بعنوان ماهية الكون الأنطولوجية، والثاني بعنوان ماهية الإنسان الأ نطولوجية.

أما المبحث الثاني فجاء ليعرض موقع الجمال بين الذات والموضوع وناتج التفاعل بينهما، الذي يمثل عملية إدراك الجمال، فكان المبحث الثاني متحلقاً حول مطالب ثلاثة هي:

المطلب الأول: الجمال بين الذاتية والموضوعية.

والمطلب الثاني: الجمال بين المفارقة والمباطنة.

والمطلب الثالث: إدراك الجمال.

ثم ختم هذا الفصل بمبحث يهدف إلى تجلية ماهية الجمال في القرآن الكريم.

أما الفصل الثاني فكان بعنوان غائية الجمال.

وقسم إلى مبحثين، المبحث الأول بعنوان: غائية الجمال في الفكر الإنساني.

وتحته مطالب هي: المطلب الأول: تعريف الغائية لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: الغائية في الفكر الفلسفي؛ وفيه استعراض مجمل ومختصر لمفهوم الغائية في الفكر الفلسفي.

المطلب الثالث: الغائية في الفكر الإسلامي؛ ويستعرض استخدام مصطلح الغائية في الفكر العقدي الإسلامي بصورة مجملة.

المطلب الرابع: غائية الجمال في الفكر الفلسفي؛ وهو يعرض بصورة مجملة لغائية الجمال عند أبرز الفلاسفة الغربيين من خلال فهم فلسفتهم الجمالية.

أما المبحث الثاني فقد عُنِيَ باستعراض غائية الجمال في القرآن الكريم وقد قسم إلى مطالب:

المطلب الأول: بعنوان الغائية الكلية في القرآن الكريم، ويعد طرحها ضرورياً لبيان أن غائية الجمال تصب في الغائية الكلية المستقاة من النص القرآني.

المطلب الثاني: بعنوان: غائية الجمال الكلية، وهو يطرح غائيتي الجمال الكليـ ـتين المستخلصتين من تعقل ماهيته وتعقل ماهية الوجود.

المطلب الثالث: بعنوان غائية الجمال المعرفية، وتقسم إلى:

أولا ً: المعرفة الفيزيقية التي تسهم في تحقيق واحدة من غائيات القرآن الكريم،



وهي الخلافة في الأرض.

ثانياً: المعرفة الميتافيزيقية وهي التي يحاول هذا البحث من خلالها إنشاء دليل على وجود الله عز وجل ووحدانيته من خلال الجمال، وهذا الشق من غائية الجمال يصب في واحدة من غائيات القرآن الكلية وهي معرفة الله وعبادته.

المطلب الرابع: بعنوان غائية الجمال الأخلاقية، التي تُظهرمدى ارتباط الجمال بالأخلاق.

أما الفصل الأخير فحمل عنوان معالم الجمال وهو الفصل الأكثر تمثيلية من الفصول السابقة، فهو يعرض لمعالم الجمال القرآنية المجلية لماهيته وغائيته، وقسم إلى مبحثين:

المبحث الأول: معالم الجمال المتعلقة بالماهية وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الموازنة بين الكم والكيف.

المطلب الثاني: الارتقائية من الكم إلى الكيف.

أما المبحث الثاني فحمل عنوان معالم الجمال المتعلق بغائيته وفيه مطلبان:

المطلب الأول: معالم الجمال المتعلقة بالعلم.

والمطلب الثاني: معالم الجمال المتعلقة بالعمل من خلال استعراض الجمال في:

أ. الجهد الإنساني.

ب. العبادة.

ج. الأخلاق.

ثم انتهى البحث بالخاتمة التي تعرض للنتائج والتوصيات، تلاها قائمة المراجع و المصادر ومن ثم الملخص باللغة الإنجليزية.

الفصل التمهيدي ويتكون من

أولا: فلسفة الجمال وموقعها من الدراسات الفلسفية

لا بد ابتداءً من تعريف مفردتيّ المركب الإضافي الذي يمثل موضوع الرسالة، وهما مفردة "فلسفة"، ومفردة "الجمال"، تعريفاً لغوياً واصطلاحياً. ثم تعريف مصطلح "الجلال" الذي يعد أكثر المصطلحات ارتباطاً بمصطلح الجمال، ومن ثمّ تعريف المركب الإضافي "فلسفة الجمال".

(1) الفلسفة

الفلسفة لغة كما أوردها ابن منظور في لسانه "هي الحكمة، وهي لفظ أعجمي"[1].

وكلمة فلسفة معرّبةٌ بصيغة فعللة عن الأصل اليوناني فيلوسوفيا Philosophia، وهي مؤلفة من فيليا أو فيلوس أي محبة، وسوفيا أي الحكمة، أي أنها تعني محبة الحكمة[2]. وقيل إنها دخلت إلى اللغة العربية في القرن الثالث الهجري -التاسع الميلادي- عندما ازدهرت حركة الترجمة[3].

أما اصطلاحا؛ فثمة مساعٍ عدة لتعريف الفلسفة مفترقةٌ في مناحٍ، ومؤتلفةٌ في أخرى، ولعل الافتراق متأتٍ من زاوية النظر؛ فالمُعَرّف لها من جهة ماهيتها كالخوارزمي يرى أنها "علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح"[4]. ويعرفها الكندي بأنها "علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان"[5].

ويعرفها أندريه لالاند في موسوعته الفلسفية بأنها "علم الشروط القبلية للوجود ول لحقيقة، علم العقل والمعقولية الكلية، علم الفكر بذاته وفي الأشياء"[6].

والناظر إليها من جهة تمايزها عن العلم، يرى أنها "البحث عن العلل البعيدة للظواهر، وذلك في مقابل العلم الذي هو بحث عن العلل القريبة لها، والفلسفة هي البحث فيما

---

(1) ينظر: ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، محمد بن مكرم (ت 711 هـ/ 1311م) **لسان العرب**، د.ط، ج9، دار صادر، بيروت، د.ت باب الفاء، فصل الفاء، ص 273.

(2) ينظر: الحاج، كميل، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، د.ط، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ص 407.

وينظر: حسيبة، مصطفى، **المعجم الفلسفي**، د.ط، دار أسامة، د.ت، ص 468، 469.

(3) تركي، إبراهيم محمد، **ما الفلسفة**، ط1، دار الوفاء، الاسكندرية، 2006، ص20.

(4) الخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف، ت (387 هـ)، **مفاتيح العلوم**، ط2،(تحقيق وتقديم إبراهيم الأبياري)، دار الكتاب العربي، بيروت، 1989م.

(5) الكندي، أبو يوسف يعقوب بن اسحق (ت 256ه)، **كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى**، ط1، (تحقيق أحمد فؤاد الأهواني)، دار إحياء الكتب العربية، 1948، ص 77.

(6) لالاند، أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، د.ط، المجلد الثاني، منشورات عويدات، بيروت، باريس، د. ت، ص 982.

ينبغي أن يكون، في مقابل العلم الذي هو بحث فيما هو كائن. وعليه، يكون مجال التفريق بين العلم والفلسفة هو في كون العلم دراسة وصفية تقريرية، في حين أن الفلسفة دراسة معيارية تقديرية أو تقويمية"[1]

والحق بأن نعت الفلسفة بكونها دراسة معيارية تقديرية أو تقويمية صرفة يجانب الدقة إلى حد بعيد، وفيه تضييق لمباحث الفلسفة المتعددة، وحصرها في مبحث واحد هو مبحث القيم الذي يشمل العلوم المعيارية، وحتى مبحث القيم الذي يدرس ثلاثية الحق والخير والجمال، أي المنطق والأخلاق والجمال، فقد خرج بعض أفراده وهو المنطق من أن يكون علماً معيارياً في الدراسات الفلسفية المنطقية المعاصرة.

ويذهب يحيى هويدي إلى أبعد من ذلك إذ يرى أن "الدراسات الفلسفية المعاصرة ليست إلا دراسات وصفيةً لعلاقة الإنسان بالكون في مجال الإدراك، ومجال علاقة الفرد بـ الآخرين، ومجال علاقة الفرد بالمجتمع"[2]

ومن التعريفات الأخرى للفلسفة التي تجمع جانبي الحكمة؛ العملية والنظرية، تعريفها بأنها "الاستعداد الفكري الذي يجعل صاحبهُ قادراً على النظر إلى الأشياء نظرة متعالية، قادراً على تقبل طوارق الحدثين بكل ثقة وسكينة واطمئنان. والفلسفة بهذا المعنى مرادفة للحكمة[3]. وكذلك تعريفها بأنها "المحاولة الفكرية للوقوف على حقيقة الكون من حيث مبدؤه ومصيره بما فيه الإنسان، وتفسير ما يجري فيه من ظواهر عقلية أو مادية أو روحية لاستخدامها فيما يعود على الإنسان بالخير والتقدم"[4].

كما تستخدم الكلمة ذاتها أيضاً للإشارة إلى ما أنتجه كبار الفلاسفة من أعمال على مر العصور.

وأيا ما كانت زوايا النظر في تعريف الفلسفة؛ فإن مجموعها يعطي تصوراً شمولياً للمفهوم.

وقد شملت مباحث الفلسفة جوانب الوجود كلها، سواء الفيزيقية منها أو الميتافيزيقية، ولعل أبرز مباحث الفلسفة يتمثل في[5]:

1- مبحث الوجود (الأ ُنطولوجيا): الذي يبحث في الوجود من حيث هو موجود.

---

(1) هويدي، يحيى، **مقدمة في الفلسفة العامة**، ط9، دار الثقافة، القاهرة، 1979، ص 22،23. بتصرف
(2) المصدر السابق، ص23.
(3) صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، د.ط، ج2، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، د.ت، ص 161.
(4) تركي، ابراهيم محمد، **ما الفلسفة**، ط1، دار الوفاء، الاسكندرية، 2006، ص22.
(5) ينظر: زقزوق، محمود حمدي، **تمهيد للفلسفة**، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1992، ص61.
وينظر: عبده، مصطفى، **مدخل إلى فلسفة الجمال**، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999، ص21.



2- مبحث المعرفة (الإبستيمولوجيا): التي تبحث في المعرفة الإنسانية من حيث إمكانها وطبيعتها ومصادرها.

3- مبحث القيم (الأكسيولوجيا): الذي يدرس الحق والخير والجمال من خلال العلوم المعيارية المتعلقة بكل قيمة؛ وهي على التوالي:

علم المنطق وهو: ما ينبغي أن يكون عليه التفكير السليم لبلوغ الحقيقة. وعلم الأخلاق وهو: ما ينبغي أن يكون عليه السلوك القويم. وعلم الجمال هو: ما ينبغي أن يكون عليه الشيء حتى يوصف بالجمال.

4- فلسفات جزئية: مثل فلسفة التاريخ وفلسفة العلم وفلسفة اللغة، وفحواها فهم شمولي واستخلاص كليات وقواعد عامة تستغرق جزيئات تلك العلوم وتعمّق فهمها.

وبناءً على ما تقدم يمكننا القول بأن الفلسفة بمعناها العام هي: إعمال العقل والفكر و التأمل سعياً وراء تحصيل معرفة شمولية كليّة عميقة في مسائل جوهرية متعلقة بالكون والوجود والحياة والواقع والإنسان، وأهم ما تمتاز به الفلسفة هو الشمول والكلية و التجريد.

(2) الجمال

الجمال لغةً: مشتق من الفعل الثلاثي جَمُلَ، والجيم والميم واللام أصلان: أحدهما "تجمُّع وعِظَمُ الخَلْقِ والآخر حُسْنٌ" [1]

والجمال: هو الحسن والبهاء. ويكون في الخَلْقِ والخُلُق [2].

ويرى الراغب الأصفهاني أن"الجمال كثرة الحسن وهو نوعان، نوع يختص بالإنسان في نفسه أو بدنه أو فعله، ونوع يوصل منه إلى غيره"[3]

وللجمال من الوجهة الاصطلاحية مفهومان؛ أحدهما عام، والآخر خاص؛ فالجمال من الوجهة العامة عند الفلاسفة هو: "صفة تُلحَظ في الأشياء وتبعث في النفس سروراً

---

(1) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس، (ت 395 هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، ط1، ج1، (تحقيق عبد السلام هارون)، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ت، ص 481.

(2) ينظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد، (170هـ)، **كتاب العين**، المجلد الأول، دار الكتب العلمية، بيروت، (ترتيب وتحقيق عبد الحميد هنداوي)، باب الجيم ، ص 260.

وينظر: الزبيدي، محمد مرتضى، **تاج العروس**، دار ليبيا للنشر، بنغازي، فصل الجيم من باب اللام، ص 262.

وينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج 2 ، دار الحديث، القاهرة، سنة2003، باب الجيم، ص 208.

(3) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت 503 هـ)، **معجم مفردات ألفاظ القرآن**، د.ط، (ضبط وتصحيح إبراهيم شمس الدين)، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص 110.

وينظر: السمين الحلبي، أحمد بن يوسف (ت 756 هـ)، **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ**، د.ط، ج 1، (تحقيق محمد التونجي)، عالم الكتب، د.ت، ص393.

ورضى، فالجمال هو ما يبعث في النفس الرضا، دون تصور، أي ما يحدث في النفس عاطفة خاصة تسمى بعاطفة الجمال"[1].

والجميل عند صليبا هو"الكائن على وجه يميل إليه الطبع وتقبله النفس، والجمال تناسب واعتدال يرضيان النفس"[2].

ويرى هيجل[3] أن الجمال هو "تجلٍ محسوس لما هو روحي؛ أي رؤيا حسية للفكرة"[4]. نلحظ أن هيجل في تعريفه للجمال صوره بأنه ذلك التكشف للروحي في المحسوس، والروح المطلق حينما تتكشف وتتجلي في المحسوس فهي تظهر بصورة الجمال.

والجمال عند محمد سالم هو: علاقة أو ميل بيننا وبين الأشياء التي تستحوذ على مشاعرنا بما رُكِبَ فيها من سمات جمالية. فتدفعنا إلى إصدار حكم عليها بالجمال؛ فالجهد الجمالي ليس سوى إدراك المرء لحالات نفسه مُجسّمةً في أشياءَ محسوسةٍ"[5].

ويمكننا القول بأن الجمال هو ماهية لامادية ذات وجود مشترك بين حلقتي تفاعل هما الذات العاقلة والموضوع محسوساً أو معقولا ً. فللجمال وجود موضوعي في الأ شياء، ذاتي في الإدراك، ووجوده الموضوعي مُتَضَمَّنٌ في ماهيات الماديات والمعنويات؛ أي على مستوى المادة والفكر. والإحساس به هو تمازج والتقاء بين الوجود الذاتي و الموضوعي، وينتج عنه الإحساس بنوع من اللذة والسعادة.

أما مفهوم الجمال من الوجهة الخاصة فيتمثل في كونه أحد القيم الثلاثة التي تؤلف مبحث القيم العليا، وهي الحق والخير والجمال"[6].

ومن المصطلحات التي ارتبطت بالجمال ارتباطاً وثيقاً مصطلح الجلال مما اقتضى تبيان معناه وعلاقته بالجمال.

(3) الجلال

لفظ الجلال مشتق من الفعل جَلَلَ أي عَظُمَ، ويقال جلّ فلان يَجِلّ جلالة أي عَظُمَ قَدْرُه فهو جليل، ويقال: جُلُ الشيء أي معظمه.

---

(1) مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، د.ط، الهيئة العامة لشؤون المطابع، القاهرة، 1983م، ص62
(2) ينظر: صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1971، ص407.
(3) **جورج فيلهلم فريدريك هيغل** (1770 -1831) فيلسوف ألماني ولد في فورتنبيرغ، يعتبر هيغل أحد أهم الفلاسفة الألمان، حيث يعتبر أهم مؤسسي حركة الفلسفة المثالية الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي. ينظر: حسيبة، مصطفى، **المعجم الفلسفي**، ص667-676.
(4) المرعي، فؤاد، **الجمال والجلال، دراسة في المقولات الجمالية**، ط1،دار طلاس، دمشق، 1991، ص 61
(5) سالم، محمد عزيز نظمي، **علم الجمال**، د.ط، دار الفكر الجامعي، ص51.
(6) مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، د.ط، الهيئة العامة لشؤون المطابع، القاهرة، 1983، ص62

والجَلَلُ من الأضداد في كلام العرب، وتأتي بمعنى العظيم والصغير، غير أن الجليل لا تكون إلا للعظيم.

ويقال أيضاً جَلّ الرجل جلالة بمعنى أسنّ واحتُنِكَ، ويقال ناقة جُلالة: أي ضخمة. وتجلل الشيء إذا عمّه وعلاه[1].والجلالة عِظَمُ القدْر، والجلال التناهي في ذلك، وخُصّ بوصف الله تعالى؛ فقيل ذو الجلال والإكرام، ووصفه تعالى بذلك إما لخَلقِهِ الأشياء العظيمة المُستَدَلّ بها عليه أو لأنه يَجُلُّ عن الإحاطة به، أو لأنه يَجُلُّ أن يُدْرَكَ بـ الحواس"[2].

وهكذا فإن المعاني اللغوية المستقاة من لفظ الجلال تدور حول العظمة المادية و المعنوية والضخامة والاستغراق والامتداد الزمني.

وتعرف بعض المعاجم الفلسفية الجلال بأنه "العظمة والكبرياء والمجد والسناء و البهاء"[3]. أما الغزالي، فهو يرى أن الجليل غير الكبير والعظيم، فالجليل يشير إلى صفات الشرف، ولذلك لا يقال فلان أجلُ سناً من فلان بل يقال أكبر، ويقال العرش أعظم من الإ نسان، ولا يقال أجلُ من الإنسان[4].

ومصطلح الجلال وشيج الصلة بالجمال، إذ إن كل واحد منهما يعد موضوعاً للتأمل الجمالي أو للحكم الجمالي[5] أو للتذوق[6].

والعلاقة بين الجلال والجمال تسير في منحيين اثنين، المنحى الأول: يُرْجِعْهما إلى جذور واحدة ويضعهما في كفة واحدة مع الاختلاف في المقدار، فالجلال هو جمال مبهر وساطع ومجاوز للحد، والجمال إذ تناهى أُدْرِجَ في نطاق الجلال، بذلك يكون الجمال بداية الجلال والجلال هو شدة ظهور الجمال، لذا فإن كل جليلٍ هو جميلٌ ابتداءً وليس كل جميلٍ جليلا ً، وينحو الجيلي هذا المنحى في تصَوّره لجمال الله وجلاله

---

(1) ينظر: ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم، **لسان العرب**، ج11، دار صادر، بيروت، ص (116 -119).

وينظر: الفيروز آبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، (ت817 هـ)، **القاموس المحيط**، ط6، (تحقيق مكتب تحقيق التراث)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998، باب اللام، فصل الجيم، ص 978.

(2)الزبيدي، محمد مرتضى، **تاج العروس**، المجلد السابع، دار ليبيا للنشر، بنغازي، ص 295.

(3) ينظر: الحفني، عبد المنعم، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفية**، مكتبة مدبولي، 2000، ص 253

وينظر: صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، د.ط، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، د.ت، ص 401.

(4) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت 505 هـ)، **المقصد الأسنى شرح معاني أسماء الله الحسنى**، ط1، الجابي، قبرص، 1987، ص42.

(5) يعد (كانط) الجليل والجميل موضوعان للحكم الجمالي، فيما يعدهما شوبنهاور موضوعان للتأمل الجمالي، ينظر: توفيق، سعيد، **ميتافيزيقيا الفن عند شوبنهاور**، ط1، دار التنوير، 1983، ص 163.

(6) يقسم بيرك موضوع التذوق إلى نوعين، أحدهما الجليل والآخر الجميل، ينظر: **الموسوعة الفلسفية**، ط1، معهد الإنماء العربي، المجلد الأول، د.ت، ص 334.

فيقول:"وكل جمال له فإنه حيث يشتدُّ ظهوره يسمى جلالاً، كما أن كلَ جلا لٍ له فهو في مبادئ ظهوره على الخَلق يسمى جمالا ً، ومن هنا قال من قال أن لكل جمالٍ جلالا ً ولكل جلال جمالا ً. "(1)

أما المنحى الأخر، فيضعهما على طرفي نقيض، فالجمال يمثل الرشاقة والرقة والا نسجام، فيما يمثل الجلال، على النقيض من ذلك، العظمة والضخامة. ويفرق بيرك بين الشعور بالجميل والشعور بالجليل على أساس أن أولهُما يقوم على المتعة أو اللذة، بينما يُؤَسّسُ الآخر على الألم(2).

وأيّاً ما كان المنحى في تناول العلاقة بين الجمال والجلال، فإن ثمة ما يمايزهما على مستوى التأمُل والحُكم، ففي تأمل الجمال نجد نوعاً من الانسجام والتواؤم بين ملكات الذات والموضوع الجميل، فيما يستثير الجليل تلك القوى ويشعرها بضآلتها وتلا شيها أمامه. ويتم استخلاص المعرفة من الجليل بعد جهد وصراع مع الذات. ويرى شوبنهاور(3)"أن الذات في إدراكها للموضوع الجميل تكون في حالة هدوء، في حين أنها لا تبلغ هذه الحالة في تأملها للجليل إلا بعد مقاومة وصراع عنيف، لأن هذا الموضوع يخلق لديها حالة من التهديد أو الاستثارة"(4).

ويوضح كانط(5) ذلك التمايز بين الجميل والجليل في مؤلفه (نقد ملكة الحكم)، إذ يرى أن الجميل في الطبيعة- يوجد كموضوع في إطار شكلي متميز، فهو يوحي بالا نحصار والنهائية في القالب الذي يعرض فيه، بينما يُتَصَوّر الجليل خارج نطاق الإطار الشكلي، فهو يثير تمثُل اللانهائية، ويكون الجميل بذلك أكثر تمثيلا ً للفهم(6)، والفهم بـ المفهوم الكانطي هو الملكة التي يُعتمَد عليها في مجال المعرفة، التي تمثل موضوع كتابه

---

(1) الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم، (ت826 هـ)، **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل،** ط3 ،ج1 ، مكتبة محمد صبيح، مصطفى البابي الحلبي وأولاده القاهرة،1970،ص91

(2) توفيق، سعيد، **ميتافيزيقيا الفن عند شوبنهاور،** ص 162بتصرف طفيف.

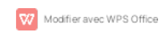
(3) شوبنهاور: فيلسوف ألماني متشائم، ولد سنة 1788 بمدينة وانتسنج، من أشهر كتبه كتاب (حول الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية) وكتاب (العالم إرادة وامتثال)، توفي سنة 1860م (ينظر، بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ط1، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص (31-37).

(4) توفيق، سعيد، مرجع سابق، ص164

وينظر:بدوي،عبد الرحمن،**شوبنهاور**،ط3،دار النهضة العربية، القاهرة 1965

(5) كانط، أيمانويل، فيلسوف ألماني (1724 – 1804) قضى حياته في بروسيا حيث أصبح بروفيسوراً في المنطق وعلم ما وراء الطبيعة، واضع الفلسفة النقدية الحديثة، أشهر كتبه: نقد العقل المحض، نقد العقل العملي، ونقد ملكة الحكم (ينظر، هتشنسون، **معجم الأفكار والأعلام،** ترجمة خليل الجيوسي، ط1، دار الفارابي، بيروت، 2007) ص 400-401.

(6) ترجمة نص من كتاب: Kant, Immanuel, The Critique of Judgments translated with analytical indexes by James Cared Meredith, Oxford University press, UK, Page 90-91



الأول "نقد العقل المحض"، وملكة الفهم ترتبط بالقوانين ويكون مجال تطبيقها (عالم الطبيعة). بينما يمثل الجليل العقل (Reason) ؛وهو الملكة التي حللها كانط في كتاب "نقد العقل العملي" ومجالها الأخلاق والحرية. فالجمال عند كانط أكثر التصاقاً بمفهوم الكيف، فيما يرتبط الجليل بالكم[1].

ويرى كانط أن تفاعل الذات مع الجلال يهز القوى الحيوية ويجعلها تتوقف مؤقتاً ثم تنطلق وتؤدي إلى نوع من الارتياح والأمن[2]، فتفاعُل الذات تجاه الجلال يستثير للوهلة الأولى الإحساس بالخوف، ومن ثم تتحرك القدرات الذاتية لدى الإنسان لاستيعاب الجليل والتمازج معه، مما يؤدي إلى تحقيق الأمن والتناغم مع الظاهرة الجليلة.

ويقسم الفلاسفة[3] الجلال إلى ثلاثة أنواع هي:

1. الجلال الرياضي.
2. الجلال الحركي.
3. الجلال الخُلقي.

فالجلال الرياضي متعلق بالإتساع في الزمان والمكان، وخير مُمَثِّلٍ له على الصعيد الفيزيقي، الجبال الشاهقة، والمساحات الشاسعة الممتدة في المكان.

بينما يمثل الجلال الحركي الظواهر الطبيعية الهائلة، مثل البراكين والاهتزازات الأ رضية والرعد وغيرها من ظواهر الطبيعة الجليلة.

أما الجلال الخُلقي؛ فيمثل السمو والمقاومة تجاه نوازع النفس، فتكون الذات ذاتاً سامية جليلة، إذا تسامت عن رغباتها وقدّمت عليها المعيار الأخلاقي الأسمى.

فلسفة الجمال

تدعى "استطيقا" Aesthethics أوEsthetique، وهي تعني في الأصل الحساسية الوجدانية. وكان أول من استخدمها الفيلسوف الألماني "الكسندر جوتلييب باومجارتن[4] (1762/1714)"[5] وفلسفة الجمال هي فرع الفلسفة الذي يبحث علاقة الإنسان

(1) ينظر:المرجع السابق،ص91.

(2) مطر، أميرة حلمي، **فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها**، دار قباء، ص 111

(3)أول من صنف أنواع الجلال هو كانط الذي رأى أن الجلال قسمان هما الجلال الرياضي والجلال الحركي وقد أضاف شوبنهاور لهما الجلال الخلقي.

(4)فيلسوف ألماني، ولد في برلين (1714 – 1762)، تدور شهرته الرئيسية حول أبحاثه في علم الجمال، ولم يقتصر باومجارتن على اختراع اسم الاستطيقا (علم الجمال) بل هو الذي حدد مفهومه ووضع القواعد الأولى لتقويم الجمال.

(5) ينظر: سالم، محمد عزيز نظمي، **علم الجمال**، ص5

الجمالية بالعالم وكافة جوانب استيعاب الإنسان للعالم وفقاً لقوانين الجمال.[1] وهو العلم الذي يبحث في شروط الجمال ومقاييسه ونظرياته. وعادة تقسم فلسفة الجمال إلى قسمين: القسم النظري والقسم العملي.

القسم النظري يبحث في الصفات المشتركة بين الأشياء الجميلة التي تؤكد الشعور بـ الجمال، فيحلل هذا الشعور تحليلاً نفسياً، ويفسر طبيعة الجمال تفسيراً فلسفياً ويحدد الشروط التي يتميز بها الجميل عن القبيح. أما القسم العملي فهو متعلق بالفن[2].

ويعد باومجارتن أول من دشن "فلسفة الجمال" وأعلن استقلاليتها بوصفها فرعاً فلسفياً قائماً بذاته وأطّر لها أطرَها وحيثياتِها في مُؤَلَفِه تأملات في الشعر.

ويشكل علم الجمال مع علمي الأخلاق والمنطق ثلاثية العلوم المعيارية التي تدرس القيم الإنسانية العليا (الحق والخير والجمال)، وهي القيم المطلقة التي وضعها أفلاطون حين رأى أن"الإنسان مثلث الأبعاد، عقل يستقرئ الحق، وإرادة تستقطب الخير، وحس يستقطر الجمال، ذلك هو كائننا الآدمي، حق يُعقل وخير يُراد وجمال يُحَس".[3]

ورغم أن انطلاق فلسفة الجمال (الاستطيقا) وتجسدها بوصفها علماً قائماً بذاته ذو كيان متمايز قد تأخر إلى القرن الثامن عشر على يد بومجارتن، إلا إن المحاولات الفلسفية الساعية إلى تفسير ماهية الجمال كانت متزامنة تزامناً لا ينفك مع بدايات ظهور التفكير الفلسفي بعامة.

فالفكر الجمالي ما برح متلفعاً بعباءة الفلسفة منذ نعومة أظفارهما، وما انفك كلف الإنسان بالجمال قديماً قدم الإنسانية، وقد ارتبطت فلسفة الجمال في بدايتها بنظرية الكون والإلهيات؛ أي إن بحثها كان يمثل جزءاً من البحث الأنطولوجي، أي محاولة تفسير الجمال من حيث ماهيته وتعلقه بالوجود، إلا أنها على مدى التاريخ اقتربت من نظريات المعرفة والأخلاق[4].

ولعل ذلك راجع إلى التصور العام للجمال؛ فقديماً كانوا يرون أن له وجوداً موضوعياً في الأشياء؛ لذا كان بحثه يشكل جزءاً من بحث الوجود، أما لاحقاً فقد طغت النظرية الذاتية على بحث الجمال؛ مما أدرجه في نطاق بحوث المعرفة والأخلاق والأبحاث

---

(1) **المعجم الفلسفي المختصر**،(ترجمة توفيق سلوم)، دار التقدم ،موسكو، 1986، ص29 ،بتصرف
(2) الحاج،كميل، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والإجتماعي**، ط1، مكتبة لبنان، بيروت،2000، ص364
(3) ينظر: هويسمان، دني، **علم الجمال**، ط1، (ترجمة ظافر الحسن)، منشورات عويدات، بيروت ، 1961 ، مقدمة د.كمال الحاج، ص7
(4) ينظر: مطر، أميرة حلمي، **فلسفة الجمال (أعلامها ومذاهبها)**، ص 11.

النفسية.

ويرى هويسمان أن فلسفة الجمال قد خضعت لثلاث مراحل تطورية متمايزة عبر تاريخ تشكلها؛ ابتدأت بالعصر الاعتقادي الإغريقي الذي يعده هويسمان عصرها الطفولي؛ وهو العصر الممتد من سقراط حتى باومجارتن، ثم العصر الانتقادي الذي قاده كانط، تلاه العصر الوضعي التجريبي الذي صادف علم الجمال خلاله أزمة نمو مذهلة لدى شيخٍ مثله -على حد تعبير هويسمان[1].

ويعد سقراط[2] أول من بذر بذور التفكيرالأولى في ماهية الجمال حينما حاور هيبياس السوفسطائي محاولا ً توليد أفكار حول تلك الصفة أو الماهية المشتركة بين كل الأشياء الجميلة، التي تمثل الجمال بالذات الذي يضفي تلك الصفة على كل الأشياء الجميلة التي نراها، إذ إن فوق كل شيء جميل يكمن الجمال ذاته[3].

ويرى هويسمان أن تلك الفكرة التي "أتى بها سقراط تتضمن تقريباً فواتح كل علم مستقبلي للجمال[4]".

وقد بلغت فكرة (الجمال بالذات) أوجها على يد أفلاطون[5] الذي يتربع بحق على قمة هرم العصر الاعتقادي في الفكر الجمالي.

ومبدأ الجمال بالذات (مثال الجمال) يتماشى مع مثالية أفلاطون المفارقة التي تحيل الوجود الحقيقي إلى عالم مفارق هو عالم المثل، الذي يشكل الجمال بالذات أحد أهمّ مُثُله إلى جانب الحق والخير، ويرى أفلاطون أن بلوغ الجمال بالذات يتم من خلال تسامي الجسد عن ماديته وتعاليه من خلال جدل صاعد عبر محطات ثلاثة؛ أدناها تلمس الجمال في الماديات أي الجمال الشكلي، ثم الارتقاء صعداً نحو الجمال العقلي والأخلاقي؛ أي جمال الأفكار والمعرفة، ومن ثم يبلغ ذروته عند الجمال المطلق وهو مثال الجمال أو

---

(1) ينظر: هويسمان، دني، **علم الجمال،ص18**

(2) سقراط، (470-399 ق.م)، من كبار فلاسفة اليونان، أستاذ أفلاطون، نبغ في القرن الخامس قبل الميلاد، اتسم عصره بصراع الفلاسفة وضوضاء السوفسطائيين، عارض اليونانيين على عبادة الأ وثان لذا تم إعدامه بالسم. ينظر: الشهرزوري، شمس الدين محمد بن محمود (687ه)، **تاريخ الحكماء(نزهة الأرواح وروضة الأفراح)**، (تحقيق عبد الكريم أبو شويرب)، جمعية الدعوة الأسلا مية العالمية. ص400

(3) ينظر: أفلاطون، **هيبياس (محاورة عن الجميل)**،ط1،(ترجمة علي نجيب ابراهيم)، دار كنعان، دمشق،2003

(4) هويسمان ، دني، **علم الجمال**، ص 22.

(5) أفلاطون، عاش ما بين (427-347 ق.م)، فيلسوف يوناني قديم، وأحد أعظم الفلاسفة الغربيين، ولد في جزيرة أمبين، عرض فلسفتة على شكل محاورات على لسان أستاذه سقراط، له العديد من المؤلفات في الطب والطبيعة والفلسفة. ينظر: القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف(646ه)، **تاريخ الحكماء**، مكتبة المثنى ، بغداد، ومكتبة الخانجي، مصر، ص 17.وينظر: الشهرزوري، **تاريخ الحكماء**، ص145-148. وينظر: حسيبة، **المعجم الفلسفي**، ص 76-82.

الجمال بالذات[1].

وقد سار تلميذه – المتفق المعارض- أرسطو[2] على خطى أستاذه (أفلاطون)، ولكن في إطار مفهوم "الماهية المحايثة" أو "المباطنة" التي ترى أن الصورة تلازم الهيولى ولا توجد مفارقة لها[3]. فالجمال عند ارسطو يمثل صورة مباطنة أو محايثة للجماليات الجزئية لا تفارقها. وفي مُكنتِنا استخلاص ذلك الجمال المحايث من خلال تأمل الجماليات الجزئية الحسية.

وبهذا الاستعراض المقتضب للفكر الجمالي لدى الثلاثي الأبرز – سقراط، أفلاطون، أرسطو في العصر الإعتقادي لفلسفة الجمال، نتمكن من طي صفحة تلك الحقبة لننتقل للحديث – باختصار- عن المرحلة النقدية الكانطية، التي أخرجت فلسفة الجمال من إطار البحث الموضوعي ووسمته بالذاتية أو النسبية.

يرى كانط أن الحكم على شيء ما بأنه جميل أي حكم الذوق يقوم على مبدأ ذاتي لا علاقة له بطبيعة هذا الشيء، فحكم الذوق ليس حكم معرفة، وبالتالي ليس حكماً منطقياً ولا يدل على شيء في الموضوع نفسه[4].

وقد رأى كانط أن الفلسفة قسمان؛ نظري وعملي، الأول متعلق بمفاهيم الطبيعة وقائم على مبدأ العلية والإرتباط بالقوانين، ومُتَعَقّلٌ من خلال الذهن (Understanding) الذي يمثل شق العقل الإنساني المسؤول عن المعرفة النظرية، وقد ضمّن هذا القسم من الفلسفة كتابه الأول نقد العقل المحض، أما القسم الثاني فيمثل الفلسفة العملية؛ وهو متعلق بمفاهيم الحرية، ومعتمد على الإرادة والرغبة، وغايته الخير من خلال الممارسة الأخلاقية . والتشريع عن طريق مفهوم الحرية يتم بواسطة العقل (Reason)، وهو تشريعٌ عمليٌ بحتٌ. وقد ضمّن هذا القسم من الفلسفة مؤَلَفَه (نقد العقل

---

(1) ينظر: أفلاطون، **المأدبة فلسفة الحب**، د.ط،(ترجمة وليم الميري)، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص69

(2) أرسطو،(384-322 ق.م)، فيلسوف اغريقي، يلقب بالمعلم الأول لأنه مؤسس المنطق الصوري، أسهم في النظريات السياسية والميتافيزيقا والعلل و الفيزياء وغيرها.وهو تلميذ أفلاطون. ينظر: القفطي، **تاريخ الحكماء**، ص36. الشهرزوري، **تاريخ الحكماء**، ص 160-165. هتشنسون، **معجم الأ فكار والأعلام**، ص18.

(3) ينظر: أرسطوطاليس، **كتاب الفيزياء السماع الطبيعي**، د.ط،(ترجمة عبد القادر فينيني)، افريقيا الشرق، الدار البيضاء-بيروت،1998،ص40.

وينظر :أرسطوطاليس، في النفس، ط2،(ترجمة أحمد الأهواني)،دار إحياء الكتب العلمية، بيروت،1992 ،ص44.

وينظر:بدوي، عبد الرحمن، **مدخل جديد إلى الفلسفة**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975، ص 189.

(4) ينظر، كنت، إيمانويل، **نقد ملكة الحكم**، ط1، (ترجمة غانم هنا)، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005 ص 101 ،102

وينظر:لالو،شارل، **مبادئ علم الجمال(الإستطيقا)** ،(ترجمة مصطفى ماهر ويوسف مراد)،دار إحياء الكتب العلمية،بيروت،1959،ص5

العملي)، ثم رأى أن ثمة ملكة مستقلة وظيفتها الشعور بالجمال وهي ملكة الذوق، ورأى أنها تمثل جسراً لعبور الهوة بين العقل النظري والعقل العملي وضمنها مؤلفه نقد ملكة الحكم[1].

أما هيجل الذي عرف الجمال بأنه تجلٍ محسوس للفكرة، فهو يرى أن التمظهر الحسيّ للروح؛ أي تجلِيها في المحسوس، يكون أكثر ظهوراً في الفن منه في الطبيعة الجامدة[2]، وهو يرى أن "أسمى مقصد للفن هو ذاك المشترك بينه وبين الدين والفلسفة، فهو كهذين الأخيرين، نمط تعبيرٍ عن الإلهي، عن أرفع حاجات الروح وأسمى مطالبه"[3]

أما شيللر، فهو يرى أن الجمال الحق هو حصيلة جهد نظري ترانسندنتالي (متعالي) يرد الموضوعات الجميلة إلى جمال، فالجمال عنده يمثِّل مقولة قبلية، أي أنها فطرية في الذات الإنسانية، وأن السبيل إلى تذهن الجمال كشيء في ذاته هو الانسحاب من عالم الظواهر؛ وذلك من خلال السعي إلى اكتشاف المطلق والدائم في المظاهر و التجليات الفردية المتغيرة للموجودات البشرية[4].

ومن المناهج التي حاولت تفسير الجمال؛ المنهج الحدسيُ الذي يتربع على عرشه برجسون[5] وكروتشه[6]، الذي يرى أن للمعرفة صورتين؛ حدسية ومنطقية، ومعرفة الجمال تكون حدسية نافذة إلى باطن الأشياء لا ذهنية تصورية حائمة حولها[7].

وقد حاولت فلسفة الجمال الانعتاق من المعيارية إلى القياسية الوضعية في الحقبة المعاصرة، وذلك من خلال نخبة من الفلاسفة المعاصرين أمثال (تين و فخنر)، الذين حاولوا إخضاع علم الجمال للمنهج التجريبي بغية تحديد معيار للحكم الجمالي، ورغم تلك المحاولات إلا أن ثمة مشكلات عدة تتعلق بفلسفة الجمال وتشكل عائقاً أمام انعتاقها التام نحو الوضعية، وتبقيها متصلة بالمعيارية لا تنفك عنها. وترى أميرة مطر أن "استقلا ل علم الجمال عن الفلسفة ليس بأكثر من استقلال علم الأخلاق والمنطق عن الفلسفة حتى اليوم، وما زال ثالوث القيم الخالدة؛ الحق والخير والجمال هو محور أبحاث

---

(1) ينظر: كنت، ايمانويل، **نقد ملكة الحكم**، ص (67-76)
(2) ينظر: هيجل، فريدريش فيلهلم، (ت 1831م)، **المدخل إلى علم الجمال(فكرة الجمال)**، ط3، (ترجمة جورج طرابيشي)، دار الطليعة، بيروت، 1988، ص 24.
(3) المرجع السابق، ص 33.
(4) ينظر :شيللر، فريدريش، **في التربية الجمالية للإنسان**، ط1، ص 34، 33، 35
(5) هنري برجسون (1859- 1941)، فيلسوف فرنسي. حصل على جائزة نوبل للآداب عام1927. يعتبر هنري برجسون من أهم الفلاسفة في العصر الحديث. ينظر: طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص 145.
(6) بنديتو كروتشه (1866- 1956)، فيلسوف إيطالي، من أتباع المدرسة الهيغلية الجديدة. فلسفته هي فلسفة المثالية المطلقة.ينظر: طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص 482.
(7) ينظر:كروتشه،بنديتو، **علم الجمال** ،د.ط، (ترجمة نزيه الحكيم)، المطبعة الهاشمية، 1963،ص 31

الفلسفة"[1].

ولما كانت فلسفة الجمال تمثل دراسة معيارية؛ أي أنها تشير إلى تقدير قيمة ما، هي قيمة الجمال، فإن الصراع حول نقطة التمركز فيها بين الذات والموضوع شكل واحدة من أكبر المشكلات الفلسفية المتعلقة بتلك الدراسة. وقد انقسم الفلاسفة في هذا الصدد إلى فئتين متقابلتين؛ الأولى: تبنّت الاتجاه الموضوعي في تفسير الجمال، والأخرى تبنّت الا تجاه الذاتي.

فأصحاب الاتجاه الموضوعي يرون أن "الجمال قائم بذاته وموجود خارج النفس الشاعرة بالوجود، فهو ظاهرة موضوعية، لها وجودها الخارجي وكيانها المستقل، فللجمال صفات مستقلة عن العقل الذي يدركها تضفي على الأشياء قيمتها الجمالية، وتسهم في تذوق الناس لها وإعجابهم بها"[2].

أما أنصار المذهب الذاتي؛ فإنهم يرون أن الجمال يشكل ظاهرة نفسية أو خبرة ذاتية ، وأن المحاكمة الذوقية لا تعبر عن صفة الشيء الجميل، وإنما تعبر في الواقع عن حالة ا لإنسان النفسية. ويعتقدون أن الجمال الوحيد لا يوجد إلا فينا وبنا ومن أجلنا، بالتالي فهم يُرْجِعون جمال الأشياء وقيمتها إلى الطريقة التي يصورها بها فكرنا[3].

والحق أن الصواب في كلا النظرتين لا في واحدة منهما على حدة، فعلم الجمال علم ذاتي موضوعي في آن واحد.

فللجمال وجود موضوعي في الأشياء، ذاتيّ في الأفكار، وينجم عن هذا التفاعل بين الوجودين أو بين الذات والموضوع التذوق والتقدير الجمالي. لذا نرى أن ثمة اتجاهاً ثالثاً في هذه المسألة يتبنى فكرة الذاتية -الموضوعية.

ويوضح رمضان الصباغ هذا الاتجاه بقوله: إن "العلاقة المعقدة بين الذات والموضوع هي الممثل الحقيقي للقيمة الكاملة المكونة من ذات، موضوع، علاقة. فكلا الاتجاهين؛ الموضوعي والذاتي يمثل حقائق جزئية، أما الحقيقة الكاملة فهي تكمن فيهما معاً، مع ارتباطهما بعلاقة"[4].

وفلسفة الجمال إذ تمثل مبحثاً من مباحث الفلسفة، فلم تنجُ من الصراع الأساسي الدائر في الفكر الفلسفي بين المثالية والمادية. يقول فؤاد المرعي إن " التاريخ الطويل

---

(1) مطر، أميرة حلمي، **فلسفة الجمال**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة الثقافية، 1985، ص5.
(2) الخالدي، غازي، **علم الجمال**، منشورات دار الثقافة، دمشق، 1999، ص (42، 43) بتصرف.
(3) المرجع السابق، ص 38، بتصرف
(4) الصباغ، رمضان، **الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق**، ط1،دار الوفاء، الاسكندرية، 1998، ص 75

للفكر الجمالي هو تاريخ نشوء الاتجاهات الأساسية المادية والمثالية في علم الجمال وتكونها وتطورها، إنه تاريخ نشوء النظريات المادية والمثالية في علم الجمال وتاريخ الصراع بينها"[(1)].

ففي حين ترى "المثالية أن الظواهر الجمالية ذات طبيعة روحية أولية "apriori" يبحث الماديون عن الأساس الموضوعي للظواهر الجمالية في الطبيعة وفي حياة الإ نسان"[(2)].

والمطلع على كتب فلسفة الجمال يلحظ بجلاء موضوعين أساسيين للدراسة؛ هما الجمال والفن؛ الجمال بوصفه مفهوماً فلسفياً وقيمةً عليا ووجهاً من وجوه إدراك الإنسان للعالم، والفن كإبداع إنساني لأشياء جميلة، وستنحصر هذه الدراسة في الشق الأول للبحث الجمالي وهو موضوع الجمال بوصفه وجهاً من وجوه إدراك الإنسان للعالم، ولن ت تطرق لدراسة الفن .

(1) المرعي، فؤاد، **الجمال والجلال، دراسة في المقولات الجمالية**، ط1، دار طلاس، دمشق ، 1991، ص 14.

(2) أبو ريان، محمد علي، **فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ص 55.

ثانياً :فلسفة الجمال وموقعها من الدراسات الإسلامية:

يرى بعض الباحثين أن الإدعاء بوجود نظرية جمالية متكاملة في الفكر الإسلامي يعد ضرباً من الافتئات على الحق، إلا أن ذلك لا يعني خلو الفكر الإسلامي من البحث الجمالي ببعديه؛ سواء كان منطلقاً من نظرية للجمال بوصفه وجهاً من وجوه إدراك الإنسان للعالم، أم منطلقاً من دراسة للفن بوصفه إبداعاً إنسانياً لأشياء جميلة[1].

وقد لا يجد الباحث في التراث الإسلامي مؤلفاتٍ خُصِّصَت لبحث الجمال بحثاً فلسفياً متعمِّقاً ومُتَخَصِّصاً، إلا أنّ ثمة شذراتٍ مُنْبَثَّةً في ثنايا مؤلفات فلاسفة المسلمين وعلمائهم ومتصوفيهم، قد تشكل -إن لمّ شَعثُهَا- نظرية جمالية إسلامية.

ولا نجانب الصواب إن قلنا بأن المؤلفات الصوفية في التراث الإسلامي كانت الأبرز والأثرى في تحليل الجمال تحليلاً ماورائياً متعمقاً، متأثرين أو متلاقين مع الفكر الأفلاطوني والأفلوطيني في جدلهما الصاعد من المحسوس إلى المعقول إلى المطلق.

ويقسم ابن الدباغ[2] الجمال إلى جمال مطلق وآخر مقيد؛ فالجمال المطلق لله عز وجل وحده، وهو مصدر الجمال المقيد وواهبه، أما الجمال المقيد فيكون للمخلوقات، وهو على نوعين: كلي وجزئي.

أما الكلِي فهو تجلّ للجمال في الموجودات، ويعرفه ابن الدباغ بأنه: "نور قدسي فائض عن الحضرة الإلهية سرى في سائر الموجودات علواً و سفلاً، باطناً وظاهرا"[3].

أما الجزئي فهو على نوعين، باطن وظاهر؛ فالباطن جمال لا يُرَى في الموجودات وإنما يُعقل، أما الظاهر فهو يتعلق بالأجسام ويُدْرَك بالحواس.

ويرى أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف الجمال المطلق إلا بعد أن يعرف المقيد، وهي معرفة ضرورية تشكل حركات صاعدة هي العشق، فالجزئيات طريق إلى الكليات، و المحسوسات طريق إلى العقليات.

لذا فإن الإنسان يبدأ صعوده نحو العشق الإلهي بمحبة الجمال الجزئي الجليّ الخاص بالأجسام، والتي تعمل القوة المفكرة على تجريده من عوارض الجسم، واستخلاص المعنى الروحي وهو الجمال العقلي المجرد، لينتقل منها إلى محبة الجمال الجزئي

---

(1) ينظر: السيد أحمد، عزت، **فلسفة الفن والجمال عند التوحيدي**، د. ط. منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2006، ص (55-58).

(2) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن علي بن عبد الله الأنصاري، الأسَيدي، المالكيّ، عُرف بالدباغ وكذلك بابن الدباغ مؤرخ ومحدّث وراوية وفقيه متصوّف وله مشاركات عديدة في العلوم العقلية والنقلية،وُلد سنة 605 هجري، وتوفي سنة 699 هجري.

(3) ابن الدباغ، عبد الرحمن بن محمد الأنصاري، **مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب**، (تحقيق ه. ريتر)، دار صادر، بيروت، 1959م، ص 42.

الخفي الخاص بالعقول، ثم ترتقي نفسه إلى محبة الجمال الكلي (روح الجمال) وهو الجمال الإلهي الساري في الموجودات، وهكذا يرتقي الإنسان من الجزئي إلى الكلي سعياً وراء الهدف الأسمى وهو بلوغ الجمال بالذات وهو الجمال المطلق[1].

ولعلنا نلمح تشابهاً بين السلوك الصوفي الصاعد لبلوغ الجمال المطلق وبين جدل الحب الصاعد الذي طرحه أفلاطون في المأدبة فكلاهما يستعين بالحب -العشق- لاستخلا ص الكليات من الجزئيات سعياً وراء بلوغ المطلق بمعنى الاتصال بالله عز وجل عند الصوفية، أو بلوغ مثال الجمال عند أفلاطون. لكنهما مفترقان في أن الجدل الأفلاطوني هو جدل عقلي بينما هو جدل روحي عند الصوفية.

أما الفلاسفة المسلمون فإن بحوثهم الجمالية جاءت مُتَضَمّنَةً ومنثورةً في مباحثهم الفلسفية الطبيعية والإلهية والأخلاقية، وقد أورد الفارابي[2] في كتابيه آراء أهل المدينة الفاضلة ورسالة التنبيه على سبيل السعادة ملمحاً عاماً عن رؤيته الجمالية.

ففي كتاب رسالة التنبيه على سبيل السعادة ؛يرى أن السعادة هي الشيء المراد لذاته ؛ وهي "غاية ما يتشوّقها كل إنسان"[3]، ثم يشرع في تحليلها ويبيّن سُبُل نيلها، ثم ينتهي إلى تقرير أن السعادة تنال باختيار الأفعال الجميلة لذاتها وأن يفعلها المرء عن طوع واختيار في كل ما يعمل، وفي زمان حياته كلها[4].

والفارابي يوجه الجمال توجيهاً أخلاقياً، فهو يرى أن الأعمال الجميلة سبيل للسعادة المرادة لذاتها، ثم يشرع في توصيف تلك الأخلاق الجميلة من خلال نظرية الوسط الفاضل، فالجميل الأخلاقي هو المتوسط بين إفراط وتفريط[5].

ثم ينتقل لتبيان وجه الجمال الآخر؛ وهو الجمال المعرفي، فيرى أن الصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط، هي التي تسمى الفلسفة، والفلسفة نظرية وعملية.

---

(1) ينظر: ابن الدباغ، مرجع سابق، ص 15-16.
وينظر ابن الخطيب، لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت 776 هـ)،**روضة التعريف بالحب الشريف**،د.ط،(تحقيق عبد القادر عطا)، دار الفكر العربي،د.ت ، ص288-292

(2) الفارابي هو أبو نصر محمد بن طرخان من أعظم فلاسفة المسلمين ، تركي الأصل، ولد في فاراب وإليها ينسب، ألف في المنطق والحكمة والموسيقى، من أشهر مؤلفاته، الجمع بين رأيي الحكيمين و أراء أهل المدينة الفاضلة ورسالة التنبيه على سبيل السعادة. ينظر: القفطي، تاريخ الحكماء، ص 377. وينظر: ابن العماد، شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد، (1089 هـ)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ط1، ج4، (تحقيق محمود أرناؤوط)، دار ابن كثير، دمشق- بيروت، 1989م، ص209، 210، 212

(3) الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان، (ت 339هـ/950م)، **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**، ط1، (تحقيق سحبان خليفات)، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، 1987، ص 177.

(4) ينظر: المرجع السابق، ص 182، 183.

(5) ينظر: المرجع السابق، ص 198، 199، 290.

ثم ينتهي إلى تقرير مصدر الجمال والسعادة فيقول: "ولما كانت السعادة إنما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية، وكانت الأشياء الجميلة لنا قنية بصناعة الفلسفة؛ فلا زمٌ ضرورةً أن تكون الفلسفة هي التي ننال بها السعادة؛ فهذه هي التي تحصل لنا بجودة التمييز"[1].

وهو كذلك يؤكد في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، أن تحقيق الجميل إنما يكون بتعاون القوة النظرية – تعقلا ً ومعرفة- والقوة العملية – نزوعاً واختياراً- ومن ثم الا ستعانة بآلات الحس تنفيذاً، وبذلك يتحقق الجمال الذي هو سبيل السعادة وهي غاية ما تتشوّقه النفس[2].

وابن سينا[3] يسير على نهجٍ مشابه للفارابي في تقسيمات النفس، وهي في أساسها أرسطية المنشأ، ويرى أن الغاية القصوى هي تحقيق الخير، فالخير هو المراد لذاته، و الجمال والبهاء يكون حقيقياً أكثر كلما كان عقلياً منزهاً عن المادة، لذا كان الجمال الأكمل لله عز وجل. يقول ابن سينا "لا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة، خيّرية محضة، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص، واحدة من كل جهة. و الواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض (...)، وجمال كل شيء وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له (...)، وكل جمال ملائم، وخير مُدْرَكٌ فهو محبوب ومعشوق (...)، وكلما كان الإدراك أشد اكتناهاً وتحقيقاً، والمُدْرَكُ أجمل وأشرف ذاتاً؛ فالتذاذ القوة المُدرِكةِ إياه يكون أكبر"[4].

وهنا يتدرج ابن سينا في توصيف الجمال بحسب مراتب الموجودات ومراتب قوى النفس، فيكون أقصى جمالِ الناطقيةِ النظريةِ هو الحقُ المحضُ، وأسمى جمالِ الناطقيةِ العمليةِ هو الخير المحض، فيكون الجمال والكمال والخير والحق المطلق في ذات الله تعالى واجب الوجود بالذات. ويورد ابن سينا نظريته الجمالية منثورة في كتابه (الشفاء) وفي زبدته (النجاة) بين قسم الطبيعيات والإلهيات، ويخصص ابن سينا رسالته في العشق للحديث عن العشق الحاصل في مراتب الموجودات من الهيولي والصورة إلى

(1) المرجع السابق، ص 225، 226.
(2) ينظر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، د. ط. (تقديم طه حبيشي)، المكتبة الأزهرية، د. ت، ص 166.
(3) ابن سينا: العلامة الشهير الفيلسوف، يلقب بالشيخ الرئيس، ولد قرب بخارى سنة 370ه، وتوفي في همذان 428ه، صاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق و الطبيعة. ينظر: القفطي، **تاريخ الحكماء**، ص413. وينظر: الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد (748 هـ)، **سير أعلام النبلاء**، ط1، ج13، (تحقيق عمر العمروي)، دار الفكر بيروت، 1997، ص344-347،
(4) ابن سينا، أبو علي الحسين بن علي (ت 427هـ)، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعة والإلهية**، ط 2، مطبعة السعادة، 1983، ص 243 بتصرف.

الذات العليّة، مبيناً سريان قوة العشق في كل واحد من الهويات[1]. وتوق الإنسان بالعشق إلى الله تبارك وتعالى، ويُعدُّ كتابه (رسالة في العشق) أهم ما كتب ابن سينا فيما يتعلق بـ الجمال ومفهومه وسبل الوصول إليه من خلال العشق، وفي الكتاب نجد تصويراً للوجود بأكمله وعلى رأسه الإنسان.

نتنقل للغزالي[2] الذي يجلي الجمال تجلية غير مسبوقة في إحيائه، كما نجد شذرات جمالية وأخلاقية في كتبه الأخرى، مثل كتاب معارج القدس ومشكاة الأنوار وكيمياء السعادة وميزان العمل.

والغزالي يرى أن الجمال محبوبٌ بالطبع، ويرى أن جمال الشيء يكون في تصور كماله اللائق به والممكن له، وهو يقسم الجمال إلى ظاهر؛ وهو جمال المحسوسات ويدرك بالبصر، وباطنٍ يوجد في غير المحسوسات كالأخلاق الجميلة؛ مثل العلم والعقل والعفة و الشجاعة وغيرها، وهذا الجمال لا يُدْرَك بالحواس الخمس، وإنما يدرك بنور البصيرة الباطنة وهو أسمى وأعلى من الجمال الظاهر[3]، والغزالي حينما يتحدث عن نور البصيرة الباطنة، إنما يعني به ما امتاز به الإنسان عن سائر المخلوقات، الذي ذكره الخالق جل وعلا في قوله: "**فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي**" فهو الروح أو القلب أو العقل أو النفس وهذه المعاني جميعاً يسوي بينها الغزالي في هذا الإطار، ويرى أنها مسميات لمعنى واحد؛ هو ما يمايز الذات الإنسانية.[4]

ويتحدث الغزالي في كتبه عن اللذة، ويقسمها إلى حسية وعقلية، ويرى أن العقلية بتدرجاتها المختلفة أسمى من الحسية، ويذكر الحواس الجمالية السمع والبصر دون أن يستثني الحواس الأدنى من الإدراكات الجمالية، وبذلك نستطيع القول أن للغزالي نظرية جمالية متكاملة، وقد قام بعض الباحثين بلملمة متفرقات النظرة الجمالية لدى الغزالي من كتبه، وصياغة نظرية جمالية متكاملة[5].

---

(1) ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن علي (ت 427هـ/1037م)، **رسالة في العشق**، د. ط. (تحقيق حسين الصديق وراوية جاموس)، دار الفكر، دمشق، 2005. ص48

(2) أبو حامد الغزالي، هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزّالي الطوسي النيسابوري الفقيه الصوفي الشافعي الأشعري الملقب بحجة الإسلام (450 هـ- 505 هـ)، مجدد القرن الخامس الهجري، أحد أهم أعلام عصره، وأحد أشهر علماء الدين السنة في التاريخ الإسلامي.

(3) ينظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت 505هـ)، **إحياء علوم الدين**، ط3، د5، دار الخير، بيروت، 1994، ص 186، 187.

(4) وينظر: الغزالي، **مشكاة الأنوار**، د. ط. (تحقيق أبو العلا عفيفي)، المكتبة العربية للتراث، بيروت، 1980، ص 18، الدار القومية للنشر، القاهرة، 1964، ص 43.

(5) ينظر البحث الذي قام به محمد الوادي الموسوم بـــ "**الفكر الجمالي عند الغزالي**" وهو بحث قديم لنيل درجة الدكتوراه من جامعة حلب ،سنة1993، بإشراف د.فؤاد مرعي.

ويعد أبو الحسن العامري[1] من أبرز من أضفى مِسْحَةً جمالية على بحوثه الفلسفية والأخلاقية من خلال رسم طريق للسعادة الدنيوية والأخروية في كتابه السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، وهو يرى أن السعادة هي الغاية القصوى ويقسمها إلى إنسية وعقلية[2]، وهو يعلي من شأن السعادة العقلية الخاصة بالنفس الناطقة النظرية و العملية على السعادة الإنسية الخاصة بالبدن، وهو يرى في كتابه الأمد على الأبد أن "مراد النفس الناطقة هو الجميل والنفار عن القبيح"[3]، فالجمال هو المُحَقِقُ للسعادة الأسمى، التي تمثل غاية النفس الناطقة، والتي تمايز الإنسان من حيث هو إنسان، كما يتحدث عن ماهية اللذة والفضيلة والحكمة والخير والشر والجميل والقبيح وغيرها من القضايا التي تشكل مزيجاً من نظرية جمالية وأخلاقية متكاملة.

وقد صنف العامري كتاب الأمد على الأبد للحديث عن حال النفس بعد الموت واثبات خلودها، والكتاب قائم على الممايزة بين شقي الذات الإنسانية العقلية والبهيمية؛ النطقية والحسية، وهو يرى أن الجمال هو غاية النطقية وموضع نزوعها؛ سواء النظرية منها أو العملية، بمعرفة الحق وممارسة الخير من خلال تعاضد الحكمة العقلية والحكمة المِلِيّة ؛أي تعاضد العقل والنقل؛ نور الملة ونور الحكمة[4].

أما الفخر الرازي[5] فإنه يخصِّص كتاب النفس والروح لتحديد مراتب الموجودات، ومن ثم للحديث عن اللذة وتبيان سمو اللذة العقلية عن الحسية، واللذة العقلية تمثل الجمال الخُلقي والمعرفي، أي جمال العلم والفضيلة، كما يؤكد على شرف وكمال اللذات العقلية في كتاب المطالب العالية في العلم الإلهي[6].

---

(1) أبو الحسن محمد بن أبي ذر يوسف العامري النيسابوري، يعتبر من كبار فلاسفة القرن الرابع الهجري. ولد في مدينة نيسابور في مطلع القرن الرابع الهجري. توفي عام 381 هـ. تتلمذ على أبو زيد البلخي. ينظر، طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ص 385.

(2) ينظر: العامري، أبو الحسن محمد بن يوسف، (ت 381هـ)، **السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية** ، د. ط. (تحقيق أحمد عبد الحليم عطية)، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 1998، ص 93.

(3) ينظر: العامري، أبو الحسن محمد بن يوسف (ت 381هـ)، **الأمد على الأبد**، ط1، دار الكندي، بيروت، 1979، ص 98.

(4) ينظر، المرجع السابق، ص 132.

(5) محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي التيمي البكري الرازي المعروف بفخر الدين الرازي الطبرستانى أو ابن خطيب الري (544-606 هـ). وهو إمام مفسر شافعي، عالم موسوعي امتدت بحوثه ودراساته ومؤلفاته من العلوم الإنسانية اللغوية والعقلية إلى العلوم البحتة. ينظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج16، ص54.

(6) ينظر: الفخر الرازي، محمد بن عمر (ت 606هـ)، **النفس والروح**، د.ط، (تقديم سليمان البواب)، دار الحكمة، بيروت، ص 71.

وينظر : الفخر الرازي ، محمد بن عمر(606 هـ)،**المطالب العالية في العلم الإلهي**، ط1، ج7،(طبعه وخرج أحاديثه محمد عبد السلام شاهين)، دار الكتب العلمية، بيروت،1999 ، ص175

ويقرر ابن مسكويه[1] في بداية كتابه تهذيب الأخلاق أن غايته من الكتاب هي بلوغ الجمال، ويؤكد أن الجمال المبتغى هو جمال الأفعال، أي الأخلاقية يقول: "غرضنا في هذا الكتاب أن نُحَصِّلَ لأنفسنا خُلُقاً تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة، وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة"[2]، ويقوم كتابه على تقسيم قوى النفس وتبيان فضيلة وجمال كل قوة، مؤكداً على أن السعادة الحقيقية قائمة على قوتي النفس الناطقة العملية والنظرية، متمثلة بالفضيلة الخُلُقيّة والحكمة على التوالي، ويؤكد على تحقيق الفضيلة من خلال نظرية الوسط الفاضل التي قال بها الفارابي من قبل وأرسطو من قبله.

كذلك نجد شذرات لمسكويه في كتابات أبي حيان التوحيدي؛ بخاصة كتاب الهوامل والشوامل وكتاب المقابسات، التي تطرح ذات القضايا المتعلقة بتقسيم قوى النفس وتقرير علو الناطقة عن القوى الأخرى بشقيها العالمة والعاملة، فتكون السعادة القصوى بتحقيق جمالية القوتين، متمثلةً بالفضائل الأخلاقية والحكمة النظرية[3].

ويعرض ابن القيم[4] نظرته الجمالية من خلال كتاب روضة المحبين المخصص للحديث عن الحب والعشق بأشكاله المختلفة، مبيناً فيه أقسام اللذات؛ الجمالية والخيالية والعقلية، مؤكداً على علو الأخيرة منها، متمثلة بلذة العلم والمعرفة، والاتصاف بصفات الكمال، وهي لذة النفس الفاضلة العلوية التي تتكلل بمعرفة الله تعالى وعبادته، وهذا هو كمالها وجمالها الأسمى[5].

يتبين من العرض السابق أنّ التفكير الجمالي في الفكر الإسلامي قد نحا منحىً متعالياً في توجيه الجمال وجهة أخلاقية معرفية متعالية، منطلقة من التصور الإسلامي الذي يعلي من القيم الأخلاقية المَسْلكيّة المنطلقة من المعرفة الحِكَميّة، والمستقاة من العقل والنقل، والتي تشكل بمجموعها نظرية جمالية إسلامية ناجزة إن لمّت متفرقاتها.

---

(1) مسكويه هو أحمد بن يعقوب، أبو علي الملقب مسكويه ، ويطلق عليه اسم أبي علي الخازن، أو صاحب تجارب الأمم هو فيلسوف ومؤرخ وشاعر فارسي بارز من أبناء مدينة الري.

(2) ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد (ت 421هـ)، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، ط1، (تحقيق نواف الجراح)، دار صادر، بيروت، 2006، ص 9.

(3) ينظر: أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، ط2، دار الآداب، بيروت، 1989.
وينظر: أبو حيان ومسكويه، **الهوامل والشوامل**، (نشره أحمد أمين و أحمد صقر)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951

(4) محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي ثم الدمشقي الحنبلي الشهير بشمس الدين، أبو عبد الله وابن قيم الجوزية، من عائلة دمشقية عرفت بالعلم والالتزام بالدين، واشتهر خصوصاً بابن قيم الجوزية، وقيم الجوزية هو والده فقد كان قيماً على المدرسة الجوزية بدمشق مدة من الزمن.وهو تلميذ ابن تيمية.

(5) ينظر: ابن القيم، شمس الدين محمد بن أي بكر (ت 651هـ)، **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**، ط 1. (خرج أحاديثه عبد الرزاق المهدي)، دار الخير، بيروت، 1996، ص 143،144.

الفصل الأول

ماهية الجمال



الفصل الأول: ماهية الجمال

المبحث الأول: ماهية الوجود

توطئة لولوج أيس[1] الجمال وماهيته[2]، لا بد من تحديد تَسَبه ابتداءً؛ أي تحديد العالم الذي ينتمي إليه، فإذا كان الوجودُ[3] منشطراً ماهوياً إلى شطرين متمايزين هما على اختلاف التسميات؛ المحسوس والمعقول، أو المادة والروح، فإلى أي شطر ينتمي الجمال؟

لو ألقينا نظرةً على الموجودات لرأينا أنها جنسٌ يندرج تحته نوعان من حيث النفس العاقلة هما؛ الإنسان[4] وما سواه من موجودات؛ أي كل ما في الكون من موجوداتٍ عدا الإنسان، وكون هذين النوعين مستَغْرَقَيْن تحت الجنس العام (الموجودات)؛ فإن حكم الإثنينية متعدٍّ للنوعين لزوماً، تحقيقاً لمبدأ الاستغراق الماهويّ، فعالم الإنسان منشطر إلى محسوس ومعقول أو مادة وروح، وكذا الكون -ما عدا الإنسان من موجودات -منشطر بدوره إلى محسوس ومعقول.

إلا إن تلك الإثنينية الأنطولوجية في الكون والإنسان شأنها شأن مسائل الفلسفة الأ خرى لم تكن موضع اتفاق بين الفلاسفة؛ لذا فقد انقسم الفلاسفة في شأنها الى قسمين؛ أحاديي النظرة وثنائييها.

---

(1) أيس: كلمة عربية قديمة استعمالها في لغة العرب قليل، غير أن علماء اللغة كانوا يعرفون أن أيس بـ النسبة للشيء يستعمل بمعنى (حيث هو) في حال كينونته، وأيس بمعنى موجود، ويشتق الكندي من المصدر فعلا ً هو أيَسَ، يُؤيّس تأييساً بمعنى إيجاد الموجودات. يقول: إن الفعل الحقي الأول، تأييس الأيسات عن ليس. (ينظر: وهبة، مراد، **المعجم الفلسفي**، دار قباء، القاهرة، 1998م، ص128 -129)

(2) الماهية: حقيقة الشئ ،وهي مجموع الصفات التي تجعل الشيء هو هو، بحيث لو رفعنا صفة منها لم يعد الشيء هو نفس الشيء، ولذا تؤلف مضمون الحد الذي هو: القول المقول في جواب ما هو؟ والماهية تخصُ الجوهر: الإنسان والفرس والحجر، كما تخصُ الأعراض، الأزرق، الرغبة، تأنيب الضمير. (بدوي، عبد الرحمن، **مدخل جديد إلى الفلسفة**، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975، ص 188).

(3) ليس المقصود بمفهوم الوجود هنا – لمن يفرق بين مفهومي الماهية والوجود- تحَقق الماهية ، بل استعير لفظ الوجود هنا وقصد بها الموجودات الفيزيقية (أي المخلوقات) ؛أي ذكِر المجرد وأريد المُتَعَيّن.

(4) بوصفه ذاتاً عاقلةً. إذ إن معيار القسمة هنا هو النفس العاقلة ،وهي ذاتها (الناطقية) التي حد بها المناطقة الإنسان بكونه حيوانا ناطقاً، أي موجودا مُتَعَقِلا ً. وهي ما يمايزه ماهوياً عن كل الموجودات الأخرى، وتلك الناطقية هي مناط الاستخلاف والتكليف

.ينظر: العامري، أبو الحسن محمد بن يوسف (ت 381هـ) **الأمد على الأبد**، ط1، دار الكندي، بيروت، 1979،ص89.

وينظر: السجستاني، أبو سليمان محمد بن طاهر (ت 381 هـ)، **منتخب صوان الحكمة في تواريخ الحكماء**، دار موتون، (د.م. دنلوب)، باريس، نيويورك، ص 112، 113، في نصيحة حنين بن اسحق لابنه اسحق بن حنين.

المطلب الأول: ماهية الكون الأنطولوجية

أولا ً: المذاهب أحادية النظرة:

لقد تعددت مذاهب الفلاسفة في تناولهم للوجود وتفسير طبيعته، فرأى قسم منهم أن الوجود مادي في طبيعته ولا شيء في الوجود غير المادة[1]، والحياة والحركة وغيرهما مما يظن البعض أنها تشهد بوجود الروح أو العقل، ليست في الواقع إلا وظيفة من وظائف المادة أو صفة من صفاتها، فإذا انحلت المادة، توقفت الحركة وانعدمت الحياة. القائلون بهذا هم أصحاب المذهب المادي[2] .

ولم تخل ساحة الفلسفة على امتداد حقبها من ممثل لهذا الاتجاه في التفكير[3].

وقد يطلق المذهب المادي على المذهب الطبيعي (Naturalism) الذي يرى أنه "ليس هناك ما يسوّغ البتة أن تجاوز الطبيعة بحثاً عما يفارقها لتفسر به الطبيعة وما يجري فيها، فالطبيعة تفسر نفسها بنفسها، والطبيعة هي الحقيقة الشيئية برمّتها، ليس وراءها شيء وليس فوقها شيء"[4].

أما القسم الآخر من أصحاب المبدأ الواحدي (نافي الإثنينية)، فهم أصحاب المبدأ الروحي، الذين يرون أن الوجود روحي في طبيعته، وأن ليس فيه غير الروح أو العقل، وأن المادة في كل صورها ليست إلا ظاهرة من ظواهر الروح.

وينقسم أصحاب المبدأ الروحي في تفسير الوجود إلى قسمين هما: أصحاب مبدأ الروحية المتكثرة (Pluralistic Spiritualism)، وأصحاب مبدأ الروحية الواحدي (Monolistic Spiritualism)[5].

من القائلين بهذا المذهب بعض المتصوفة بعامة وبعض صوفية المسلمين بخاصة

---

(1)لعل من أقدم المذاهب الفلسفية المادية المذهب الذري الذي قال به الفيلسوف اليوناني ديموقريطس Democritus (حوالي 460 ق.م- حوالي 370 ق.م) حيث يرى أن الأشياء كلها تتألف من ذرات متشابهة في طبيعتها، وهي طبيعة مادية خالصة، وفي العصور الحديثة ظهر فون هولباخ Von Holbach (ت 1789م) الذي رأى أنه لا يوجد في هذا العالم أو الوجود إلا المادة والحركة. ثم ظهر ج. مولشوت J. Moleshott (ت 1893) الذي يرى أن الفكر والتفكير هو نوع من الحركة في خلا يا المخ، تلاه كارل فوجت Karl Vogt (ت 1898) الذي يرى أن الوجود مادة وحركة، ويرى أن الدماغ يفرز التفكير كما يفرز الكبد العصارة الصفراء. ومن أبرز ماديي القرن التاسع عشر كارل ماكس Karl Marks صاحب المادية الجدلية والذي اشتهر بمقولته أن لا إله والحياة مادة. ينظر: السيد أحمد، عزمي طه، **الفلسفة مدخل حديث**، (ط1) دار المناهج، عمان 2002، ص 119-120.

(2)الطويل، توفيق، **أسس الفلسفة**، ط3، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ، ص 147، 148،بتصرف طفيف

(3) ينظر: ديورانت،ول، **مباهج الفلسفة**، ط1، ج1،(ترجمة أحمد فؤاد الأهواني)، مكتبة الأنجلو المصرية ،1957،ص(62-64).

(4)محمود، زكي نجيب، **حياة الفكر في العالم الجديد**، مكتبة الانجلو المصرية، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، ص 244.

(5) ينظر: الطويل، توفيق، **أسس الفلسفة**، ص 154، 155، 156.

من امثال ابن عربي[1] (ت 638هـ) وابن سبعين[2] (ت 664هـ) وغيرهم. ومن أبرز فلا سفة المذهب الروحي الفيلسوف الألماني ليبنتز[3] Leibniz (ت 1716م) الذي رأى أن جميع الاشياء تتكون من ذرات روحية أو جواهر روحية سماها مونادات[4]، وتختلف هذه المونادات في الجماد عنها في النبات والحيوان والإنسان فهي متشابهة في أنها روحية، لكنها تختلف في الدرجة[5].

وأياً ما كان الشقّ المُتَحَيّزٌ له في المبادئ الأحادية، سواء كان المادة أم الروح؛ فإن أحداً من تلك المبادئ لا ينكر الشق الآخر ولا ينفي وجوده نفياً تاماً، بل إنه يراه نتاجاً للشق الذي يعترف به أو ظاهرة من ظواهره، فأصحاب المبدأ المادي يرون أن الروح أو العقل وظيفة من وظائف المادة أو صفة من صفاتها. فإذا فَنيت المادة انعدمت معها الحياة، وبالتالي انعدمت تمظهرات الروح أو العقل كمحصلة لانعدام أساسها الذي هو المادة. فهم يُخضعون الظواهر اللامادية لتفسيرات مادية، الأمر الذي يُلزِمُهم ضمناً الا عتراف بوجود تلك الظواهر اللامادية التي يحاولون تفسيرها؛ فهي وإن كانت -بحسب زعمهم- نتاجاً للمادة إلا أن ماهيتها الذاتية غير مادية. وكذلك أصحاب المبدأ الروحي يفسرون الوجود المادي بأنه ظاهرة من ظواهر الروح ومنتجٌ من منتجاتها.

ثانياً: المذاهب ثنائية النظرة:

(1) ابن عربي (1165م – 1240م) ولد بمرسية في الأندلس، ونشأ في اشبيلية، وكان صديقاً لابن رشد ، درس الفلسفة والتصوف، مؤلفاته تقارب الثلاثمائة أشهرها الفتوحات الملكية، فصوص الحكم وترجمان الأشواق، كان يعتقد بوحدة الوجود وقد هوجم بضراوة من الفقهاء المسلمين لأنهم رأوا في "واحدية الوجود" مذهباً حلولياً.

ينظر: الحاج، كميل، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2000، بيروت، ص583.

(2) ابن سبعين، (613 -669 هـ) أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم الإشبيلي، فلسفته صوفية، ولد بالأ ندلس وقضى شبابه بالمغرب وفيها ألف رسائله المشهورة "رسائل ابن سبعين" و "المسائل العقلية" و "بُدُ العارف"، ومذهبه هو وحدة الوجود ويقول باتحاد الضدين.

ينظر: الحفني، عبد المنعم، **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، ط2، مكتبة مدبولي، 1999، ص53.

(3) ليبنتز (1646 – 1716م) فيلسوف ألماني درس الفلسفة وتخرج سنة 1663، من مؤلفاته علم الجواهر الروحية (المونادولوجي).

ينظر الحاج، كميل، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، ص 503.

(4) الموناد مصطلح فلسفي يشير إلى الوحدة الأساسية للوجود والكلمة يونانية وتعني وحدة، وعند ليبنتز هو جوهر بسيط مغلق لا يقبل التغير، وهو الروح العقلية للإنسان.

ينظر الحاج، كميل، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، ص 583.

(5) ينظر: السيد، عزمي طه، **الفلسفة مدخل حديث**، ص 123-124



وهي التي تقسم الموجودات إلى شقين متمايزين ذاتاً وماهيةً؛ شق مادي وآخر لا مادي؛ أي إلى مادة وروح أو محسوس ومعقول[1]، وهذا الاتجاه يمثل رأي معظم الفلا سفة على امتداد الحقب الزمنية، كما أنه يتوافق مع الفكر الديني الذي يؤكد على وجود المادة والروح بوصفهما شيئين متمايزين.

وقد فرق أفلاطون بين عالم الحواس أو الأشياء وعالم المعقولات تفريقًا جذريًا؛ حتى إنه قرر مفارقة المُثل (عالم المعقولات) للأشياء مفارقة تامة، فالوجود عنده عالمان؛ عالم محسوس وعالمٌ مفارقٌ معقولٌ هو عالم المثل[2]. أما أرسطو فقد قسم الوجود[3] إلى الهيولى[4] والصورة، وجعل العلاقة بينهما علاقة مباطنة على عكس ما ذهب إليه أستاذه القائل بالمفارقة بين العالمين[5]، كذلك ظهرت هذه التفرقة عند كانط بين عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها وعند شوبنهاورالذي فرق بين العالم كتمثّل (العالم الظاهر) والعالم كإرادة (العالم كحقيقة).

نلحظ أن ثمة مجموعةً من المفاهيم المتناظرة ومجموعة من المفاهيم المتقابلة؛ فعالم (المحسوس) عند أفلاطون يناظر (الهيولي) عند أرسطو كما يناظر (عالم الظواهر) عند كانت و(العالم كتمثل) عند شوبنهاور وهذه كلها تقابل عالم المُثُل (المعقولات) عند أفلاطون الذي يناظر (الصورة) عند أرسطو ويناظر (الشيء في ذاته) عند كانت و (العالم كإرادة) عند شوبنهاور.

---

(1) ينظر: عبد المعطي، علي، **قضايا الفلسفة العامة**، د. ط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1984، ص367.

(2)ينظر: أفلاطون: **فايدروس أوعن الجمال**، ط1، (ترجمة أميرة حلمي مطر)، دار المعارف، القاهرة، ص 81،78.

وينظر: أفلاطون، **هيبياس محاورة عن الجميل**، ط1، (ترجمة علي نجيب إبراهيم)، دار كنعان، دمشق، 2003، ص40، 44، 53.

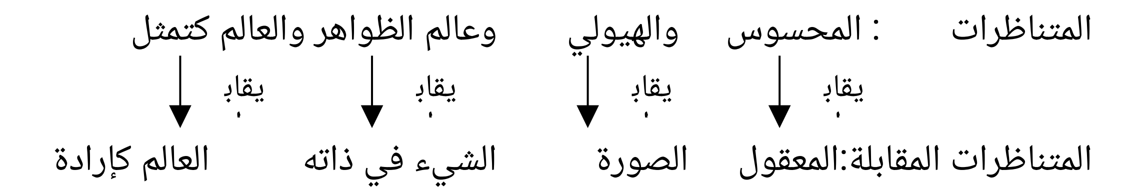
(3) الوجود بالمعنى الأعم عند أرسطو قسمان: وجود بالقوة ووجود بالفعل، أما وجود الأشياء من حيث تشكلها -وهو ما يعنينا- فهي متشكلة من ثنائية الهيولى والصورة.

(4) الهيولى: الأصل اليوناني Hyle من وضع ارسطو انتهى إليه من تحليل التغير. والهيولى ليست موضوع معرفة، إنها مجرد قوة في مقابل الصورة. وهو شيء قابل للصورة مطلقاً من غير تخصيص بصورة معينة ويسمى بالمادة.

ينظر: الحفني، عبد المنعم، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، مكتبة مدبولي، ط3، 2000، القاهرة، ص (914-915). وينظر: وهبة، مراد، **المعجم الفلسفي**، دار قباء للطباعة، القاهرة، 1998، ص 720.

ويعرفها ابن سينا بأنها: معنى قائم بنفسه وليس بموجود بالفعل وإنما يوجد بالفعل بالصورة ". ابن سينا، **التعليقات**، ط1، تحقيق حسن العبيدي، بيت الحكمة، بغداد، ص173".ويرى الكندي أن "الهيولى قوة موضوعة لعمل الصور منفعلة لا فاعلة ".عبد المعطي، فاروق، **نصوص ومصطلحات فلسفية**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، ص127

(5) ينظر: أرسطو طاليس، **كتاب النفس**، ط2، (ترجمة أحمد فؤاد الأهواني) (نقله عن اليونانية الأب جورج قنواتي)، دار إحياء الكتب العلمية، بيروت، 1962، ص44، 49، 119، 120.



والمتناظرات في كل مستوى من المستويين المتقابلين تُمَثِّل مسميّاتٍ مختلفةً لجانب واحد من الوجود، وهو في حالة (المحسوس والهيولى والظواهر والعالم كتمثل) يمثل الشق المادي من الوجود فيما تمثل المتناظرات المقابلة (المثل والصورة والشيء في ذاته والعالم كإرادة) الشق اللامادي منه، وقد نعتناها بأنها مفاهيم متناظرة ولم ننعتها بالمترادفة أو المتماثلة وذلك لوجود بعض الاختلاف في الحيثيات التفصيلية لتلك المفاهيم والتي ترجع إلى تباين الخلفيات الأيديولوجية والبنيويات الفلسفية لواضعيها.

ولعل ما يهمنا في هذا البحث هو إظهار العِقدِ الناظم للحبّات المُمَثلِة لكل شقٍّ من شِقيّ الوجود، لا مطالعةُ التباينِ الجزئيّ التفصيليّ بينها، أي إن جميع المفاهيم المُمَثِّلةِ للشق الواحد من شقي الوجود ستؤخذ بمعنى واحد من حيث كونها تمثل هذا الشق، فلن نُشاحّ في المصطلح والمفردة. فحيثما ورد مصطلح (المادة أو المحسوس أو الهيولي أو الجسم أو عالم الظواهر أو الجزئي، أو الموضوع أو الكم، فإنها جميعاً تستخدم للدلالة على معنى واحد هو الشق المادي من الوجود. وحيثما ورد مصطلح (اللامادة أو المعقول أو الصورة أو الروح أو عالم المثل أو الكلي أو الذات أو الكيف) فإنها تستخدم للدلالة على الشق اللامادي من الوجود، والذي نلتزم به هو ذكر المفردة مع ما يقابلها من الشق الآخر لإبراز التمايز والمقابلة بينهما. كذلك عند الحديث عن شقي الإنسان (المادي واللامادي)، فحيثما وردت مفردة (العقل أو الروح أو النفس أو الذات الإنسانية المتمايزة، أو الذات العارفة أو الناطقية) فإنها جميعها تستخدم في معنى واحد لتدل على شيء واحد هو الجوهر الإنساني المتمايز، الذي هو مناط التكليف والاستخلاف، الشق اللامادي من الذات الإنسانية الذي لا يفنى بفناء الجسد. وقد أشار الغزالي لقريب من هذا المعنى في كتابه مشكاة الأنوار حيث يقول "أن في قلب الإنسان عيناً هذه صفة كمالها، وهي التي يُعَبّر عنها تارة بالعقل وتارة بالروح وتارة بالنفس الإنسانية، ودع عنك العبارات فإنها إذا كثرت أوهمت عند ضعيف البصيرة كثرة المعاني، فنعني به المعنى الذي يتميز به العاقل عن الطفل الرضيع وعن البهيمة وعن المجنون ولنسمه (عقلا ً) متابعة للجمهور في الإصطلا

اح"[1]. كذلك ذكر هذا المعنى في كتاب معارج القدس يقول "ونحن حيث أطلقنا لفظ النفس أو الروح أو القلب أو العقل فنريد به النفس الإنسانية التي هي محل المعقولات "[2]. وإلى ذات المعنى أشار لسان الدين الخطيب في كتاب روضة التعريف بالحب الشريف[3].

ذكرنا أن الدين قد أكد على إثنينية الوجود من محسوس ومعقول، لذا فإن الفلسفات التوفيقية سواء كانت الفلسفة المدرسية (الإسكولاتية) متمثلة بالقديس أوغسطين[4] وتوما الإكويني[5] أم الفلسفة التوفيقية الإسلامية ممثلة بابن سينا والفارابي وابن رشد، قالت جميعها بمبدأ الإثنينية في الوجود، ذلك أن الفلسفات التوفيقية وإن بدا أثر الفكر اليوناني فيها جلياً، إلا أن جذورها ما تنفك تنهل من تربتها الأصيلة وهي الدين الذي أكد على تلك الإثنينية.

والمتكلمون -منطلقون من مبدأ الإثنينية - قسموا الوجود إلى جواهر وأعراض متمايزة الماهية، يقول الجويني في إرشاده إن "العالم جواهر وأعراض، فالجوهر هو المتحيّز وكل ذي حجم متحيز، والعَرَض هو المعنى القائم بالجوهر"[6]. فالجوهر كما يذكر الجويني هو المتحيز أي إنه يمثل الجانب المادي من الوجود فيما يمثل العرض الجانب ال لامادي منه.

المطلب الثاني: ماهية الإنسان الأنطولوجية

أولا ً: المذاهب أحادية النظرة

كما انقسم الفلاسفة في تفسيرهم لماهية الكون إلى أحاديي النظرة وثنائييها، فقد انسحب ذلك الانقسام على نظرتهم لماهية الإنسان، فأحاديو النظرة من أصحاب النزعة

---

(1) الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد (ت 505 هـ)، **مشكاة الأنوار**، المكتبة العربية للتراث، تحقيق أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964، ص43.

(2) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت 505 هـ)، **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، ط4، دار الآفاق الجديدة، 1980، ص18.

(3) ينظر، ابن الخطيب، لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت 776 هـ)، **روضة التعريف بالحب الشريف**، د.ط، (تحقيق عبد القادر عطا)، دار الفكر العربي، ص 110، 115.

(4) القديس اوغسطين، أشهر آباء الكنيسة اللاتينية، ولد سنة 354م، وتوفي سنة 430م وهو يقول بنظرية ا لإشراق، ومفادها أن النفس ترى المعقولات في ضوء معرفتها بالله مثلما نرى الماديات في ضوء الشمس، وفلسفته تسمى الأوغسطينية التي سادت الفكر الغربي والكنسي حتى مجيئ الاكويني. ينظر: الحفني، عبد المنعم، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، مكتبة مدبولي، ط3، القاهرة، 2000، ص 132.

وينظر، طرابيشي، جورج، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1987، ص107.

(5) القديس توما الاكويني، فيلسوف وعالم لاهوت ايطالي، نحو (1226 – 1274م) ومن أشهر رموز المدرسة الإسكولاتية وهي الفلسفة النصرانية السائدة في القرون الوسطى وأوائل عصر النهضة، وقد بنيت على منطق أرسطو، ومفهومه لما وراء الطبيعة، وقد كان راهباً يعرف بالطبيب الملائكي وفي عام 1879م تم الإعلان عن كتبه وأعماله كأساس للديانة الكاثوليكية.

(6) الجويني، أبو المعالي عبد الملك (ت 378هـ)، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، ط1، مجلد واحد، (تحقيق أسعد تميم)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1985م.

المادية لم يروا في الإنسان سوى ذلك الجسد المحسوس المُتَأَلِفِ، وفسروا ما يصدر عنه من فعل وفكر ووعي وأخلاق وغيرها من المُخرَجات اللامادية تفسيراً مادياً صرفاً، واعتبروها منتجاً من منتجات المادة ووظيفة من وظائفها، يقول هكسلي[1] في وصفه للع لاقة بين العقل والجسد: "يبدو أن الوعي متصل بآليات الجسم كنتيجة ثانوية لعمل الجسم لا أكثر، وأن ليس له أي قدرة كانت على تعديل عمل الجسم، مثلما يلازم صفير البخار حركة القاطرة دونما تأثير على آليتها"[2].

وعلى النقيض من ذلك رأى أصحاب النزعة الروحية من أحاديي النظرة أن الوجود الإنساني الحق هو وجود روحي خالص، غاضين الطرف عن الجسد وقوانينه، بل معتبرين إياه سجناً للروح ومعيقاً أمام اكتمال ذاتية الإنسان الحقة، التي هي الروحية الخالصة.

ثانياً: المذاهب ثنائية النظرة:

لقد واجهت التيارات أحادية النظرة تحدياتٍ عدةً فشلت في إيجاد تفسيرات علمية مقنعة لها، فافتراض الآلية في عمل الكون والإنسان، يستبعد مفهوم القيمة استبعاداً تاماً، حتى إن فَرَضَاً أقلّ تطرفاً من فرض الآلية البحتة وانعدام الوعي، وهو فرض تصور كائناتٍ إنسانيةٍ ذات طابع عقلي صرف؛ أي "عقولاً تنعكس فيها تغيرات الطبيعة بلا انفعال واحد"[3] يعد افتراضاً كافياً في استبعاد مفهوم القيمة من الحياة الإنسانية.

ولما كان مفهوم القيمة من حق وخير وجمال أصيلاً في الوجود الإنساني؛ فإن أي افتراض يكون لازِمهُ انتفاء مفهوم القيمة يكون مرفوضاً إنسانياً.

كمَا أن العديد من الظواهر الإنسانية لا يمكن أن تخضع لتفسيرات مادية صرفة.

ولعل أبرز خصيصتين تمايزان الإنسان ماهوياً عن سائر المخلوقات هما: العقل والإرادة، والعقل هو الملكة التي تمنح الإنسان القدرة على إدراك ماهية الأشياء وعللها[4]. وللعقل قوة إدراكية تفوق الحس والخيال بكثير[5] والعقل هو الذي يصنع العلم من حيث

---

(1) بالإنجليزية (Thomas Henry Huxley) (1825 – 1895)م **عالم أحياء بريطاني**، يعد من المدافعين عن نظرية داروين في النشوء والتطور، كما يعد أول من استخدم مصطلح (لا أدري) (Agnostic).

(2) أغروس، روبرت وستانسيو، جورج، **العلم في منظوره الجديد**، عالم المعرفة، الكويت، 1989م، ص 26.

(3) سانتيانا، جورج، **الإحساس بالجمال**، ترجمة محمد مصطفى بدوي، (تقديم زكي نجيب محمود)، مكتبة الأسرة، ص55.

(4) ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (ت 427هـ)، **الشفاء (الإلهيات)**،(مراجعة إبراهيم مدكور)، (تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد)، الهيئة العالم لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1960، ص 143.

وينظر الغزالي، **مشكاة الأنوار**، ص 45.

(5) ينظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت 505 هـ)، **معارج القدس في مدارج معرفة الأنفس**، ط 4، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978، ص 62.

العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها"[1] بل إن للعقل القدرة على تذهن معقولاتٍ كليةٍ متجاوزةٍ لمقولات الزمان والمكان على عكس الخيال المحصور في نطاق معطيات الحس، وهو –أي الخيال- وإن كان قادراً على أن يركب من مقولات الحس تراكيب لا واقعية، إلا أنها ما تزال مُتَشَكِّلَةً من معطيات حسية بحتة.

والخصيصة الثانية التي تمايز الإنسان ماهوياً هي الإرادة، والتي تمثل الحرية الإ نسانية، التي بها يكون الإنسان إنساناً.

وكل من العقل والإرادة غير خاضعين للتفسير المادي البتة[2]، وقد قام العالم بنفليد[3] بإثبات ذلك تجريبياً[4] وخلص إلى الإقرار بأن العقل البشري والإرادة البشرية حقيقتان غير ماديتين، وبالتالي فإن كل واحدة منهما لا تخضع بالموت للتحلل الذي يطرأ على الجسم والدماغ، وهو ما يستلزم الإقرار بوجود الروح وخلودها[5].

وأياً ما كان من أمر، فإن التمايز بين المادة والروح أو المحسوسات والمعقولات، أمر مُتَعَقل بداهةً، وهو تمايز ماهوي؛ بمعنى أن المحسوس بِكُنْهِهِ وأيسه وماهيتهِ مخالف ومتمايز عن كنه المعقول وأيسه وماهيته[6]. وقد استدل الإنسان من خلال الشق اللا مادي من إثنينيته، متمثلا ً بالعقل على ازدواج ماهيّته وازدواج ماهية الكون المحيط

وينظر الغزالي، **مشكاة الأنوار**، ص 45.

(1) ابن سينا، الشفاء (**الإلهيات (1)**)، ص 140.

(2) يقول شرينغتون وهو عالم بريطاني بحث في مجالات الفزيولوجيا العصبية وعلم الأنسجة وعلم الأحياء الدقيقة وعلم الأمراض (1857 – 1952) يقول في كتابه (Man On his Nature)

"But though living is analysable and describable by natural science, that associate of living, thought, escapes and remains refractory to natural science, in fact natural science repudiates it as something outside its ken, a radical distinction has therefore arisen between life and mind, the former is an affair of chemistry and physic, the latter escapes chemistry and physics".

" رغم أن الحياة قابلة للتحليل والوصف من خلال العلم الطبيعي. فإن ما يرتبط بالحياة من عملية تفكير تبقى عصية على العلم الطبيعي والحقيقة أن العلم الطبيعي يتبرأ منها معتبرا إياها شيئاً خارجاً عن نطاقه، لذا فإن تمايزاً جذرياً يتجلى بين الحياة والعقل، فالأولى مسألة من مسائل الكيمياء والفيزياء فيما يفر الآخر من نطاقهما".

Sherrington, Sir Charles (1857 – 1952), Man on his nature, Cambridge university press, 1963, page 230.

(3) وهو عالم متخصص في جراحة الدماغ والأعصاب، وقد قام بإجراء عمليات جراحية على أدمغة ما يربو على ألف مريض في حالة الوعي، وقد شرع في تلك البحوث في الثلاثينات من هذا القرن، غير أن الآثار الكاملة المترتبة على اكتشافاته لم تتضح إلا في عام 1970 حين نشر كتابه المسمى (لغز العقل) (The Mystery of Mind).

(4) يمكن الإطلاع على تفاصيل التجربة التي قام بها بنفيلد من خلال كتاب (**العلم في منظوره الجديد**) ، ص 35-43)

(5) ينظر، أغروس وستانسيو، **العلم في منظوره الجديد**، ص43.

(6) يبرهن الرازي على افتراق النفس عن البدن في بحثه عن ماهية جوهر النفس بالدليل العقلي المنطقي، مؤكداً أنهما ماهيتان مختلفتان ومتمايزتان.

ينظر: الفخر الرازي، محمد بن عمر (ت 606 هـ)، **النفس والروح**، (تحقيق سليمان دنيا)، منشورات دار الحكمة، بيروت، دمشق، 1986م، ص 56-69.

به، إلا أن ثمة دليلا ً متعالياً وأكثر يقينية من استدلال المصنوع على ذاته هو دليل الصانع الحكيم والخبير بكنه خلقه، يقول الله عز وجل في محكم تنزيله: **وإذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلا َئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِّن طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ** [(1)]، [سورة ص، الآيتان 71-72].

ويقول الباري عز وجل: .. **ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأ َبْصَارَ وَالأ َفْئِدَةَ قَلِيلا ً مَّا تَشْكُرُونَ** [السجدة: آية 9].

فالإنسان هو هذان العنصران معاً؛ عنصر المادة (الطين) وعنصر الروح وامتزاجهما معاً في كيان واحد، هو قبضة من طين الأرض ونفخة من روح الله[(2)]. فالجانب المادي يتمثل في تركيبه العضوي، والآخر روحي لا مادي وهو مسرح النشاط الفكري والعقلي[(3)].

فالخلق من الطين في الآية الكريمة يُمثل الجانب المادي من الكيان الإنساني؛ فيما تمثل الروح الجوانب اللامادية منه، تمثل العقل والحرية والإرادة والأخلاق والجمال و الوعي والتديـ ُن والحب، إنه ذلك التمازج بين الأرضي والسماوي في كيان واحد الذي شكل الذات الإنسانية المتمايزة، وأهّلها للاستخلاف، وهو ذاته الذي شكل مفهوم الابتلاء في الحياة الإنسانية، ذلك الابتلاء الماثل أمام الذات الإنسانية في سعيها نحو تحقيق التوازن بين قطبيها المتخالفين ذاتاً وصفات ٍ ونزوعاً؛ بين قطبها الطيني النازع نحو عـ الـمه الأرضي، وبين قطبها الروحي التوّاق إلى عالمه المطلق. يقول الله تبارك وتعالى " **إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا (2) إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا (3)**" [الإنسان، آية 2].

بما سلف ذكره نكون قد أثبتنا الإثنينية في الكون وفي الإنسان بالدليلين؛ العقلي و النقلي على حد سواء، والآن لا بد من عودٍ على بدء كي نجيب عن السؤال الجوهري المتعلق "بَنَسَب الجمال"، فإلى أي شطر من تلك الإثنينية يُنْسَب؟

لو نظرنا إلى الجماليات المحسوسة التي يزدهي بها الكون المحيط بنا، لوجدنا أن أي جسم جميل متشكل من شقين جوهريين؛ شق ماديّ متمثل بالمادة المحسوسة الملموسة المشاهدة؛ أي القالب المادي الذي يحتل حيزاً في المكان، وشق آخر لا نملك أن نصفه بـ

---

(1)وقد علق الغزالي على هذه الآية الكريمة في كتابه (**ميزان العمل**) حيث قال "إن الله تبارك وتعالى قد نبه أن الإنسان مخلوق من جسم مدرك بالبصر، ونفس مدركة بالبصيرة لا بالحواس وأضاف جسده إلى الطين وروحه إلى نفسه، وأراد بالروح ما نعنيه بالنفس، منبهاً لأرباب البصائر أن النفس ا لإنسانية من الأمور الإلهية وأنها أجل ّ وأرفع من الأجسام الأرضية. الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد (ت 505 هـ) **ميزان العمل**، ط2، دار المعارف، القاهرة، (تحقيق سليمان دينا)، ص 199.

(2) ينظر: قطب، محمد، **منهج الفن الإسلامي**، دار الشروق، بيروت، 1973، ص 48.

وينظر، قطب، محمد، **دراسات في النفس الإنسانية**، دار القلم، القاهرة، ص 64.

(3) الصدر، محمد باقر، **فلسفتنا**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ص 334.

المادي؛ بل هو يمثل معنى لاماديا[1]، هو الذي أضفى على هذا الجزئي الجميل صفة الجمال، فالجمال الذي نحن بصدد درسه وتحليله هو هذا المعنى الذي يكتنف المحسوس ويكون محمولا ً في قالبه المادي، وهو الذي يمنحه الصفة الجمالية؛ فالجمال ذاته غير محسوس لكنه محمول في المحسوس، ومنكشف للذات العارفة من خلاله، فالجمال يمثل ماهية لامادية ومعنى كلياً محمولا ُ في التمثلات الجزئية المادية وهو في ذاته غير متحيّز، بل هو معنى حالٌ في متحيّز، ومنتم الى الشق اللامادي من اثنينية الوجود الأ نطولوجية؛ فالجمال ينتمي إلى عالم الصورة، إلى عالم العقل والروح، إلى عالم الكيف المقابل لعالم الكم. والجمال وإن تجلى في المحسوسات إلا أن تجليه فيها يكشف عن مخالفته لكنهها، فكنه الجمال غير مادي بل كلّيٌ محمول في المادة مُتَأمّلٌ بالحس، و مستخلَصٌ بالعقل، ومُلتذٌ بالروح.

يقول افلوطين[2] في تاسوعه الأول:

"فكأن أيس الأجسام شيء وأيس الحسن شيء آخر"[3].

وهو يرى "أن الجمال موضوع محبة النفس لأنه من طبيعتها، وهو ينتمي إلى عالم الحقائق العقلية، فهو بطبيعته أقرب إلى النفس منه إلى طبيعة المادة، ولذلك فهي ترتاح إليه وتحبه"[4].

وهكذا فالجمال منتم إلى الشق اللامادي من الإثنينية، الأمر الذي يثير تساؤلا ً؛ هل للجمال وجود موضوعي في الأشياء أم وجود ذاتي في النفس العاقلة؟ وهل وجوده في الموضوع مفارق أم محايث له، وما هي آلية إدراك الجمال في الذات الإنسانية؟

---

(1) ينظر: ابن طفيل، **حي بن يقظان**، ط5، (تقديم جميل صليبا وكامل عياد)، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، 1962، ص 44 يذكر تلك الثنائية في ماهيات الأشياء المادية بعامة.

(2) أفلوطين: فيلسوف يوناني، ولد عام 203م، ومات عام 270م، كان مصرياً بدمه، اسكندرياً بتربيته الفلسفية، رومانياً بمدرسته، يونانياً بصبواته وهو أول من قال بنظرية الفيض في تفسير الوجود، وقد ترك فكرة تأثيرا على رجال اللاهوت المسيحيين وكذلك على فلاسفة الاسلام، ويعد أفلوطين مؤسساً للأفلاطونية المحدثة، من أشهر كتبه التاسوعات.

ينظر: طرابيشي، جورج، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1987، ص70

وينظر الحاج، كميل، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، مكتبة لبنان، ط1، بيروت، 2000، ص 53-54.

(3) أفلوطين، **تاسوعات أفلوطين**، ط1، (ترجمة فريد جبر)، مكتبة لبنان، بيروت، 1997، ص 86.

(4) مطر، أميرة حلمي، **فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها**، دار قباء، القاهرة، 1998 ص 89.

المبحث الثاني: الجمال بين الذات والموضوع

المطلب الأول: الجمال بين الذاتية والموضوعية

تبيّن في المبحث السابق أن الوجود منشطر- من حيث النفس العاقلة- إلى الإنسان أو (الذات) بمعنى النفس العاقلة، وما عداه وهو (الموضوع) بمعنى الشئ المعقول، والذي يمثل وجود الأشياء في الزمان والمكان، سواء أكانت هذه الأشياء روحية أم مادية.

ولكل واحد من هذين الوجودين (الموضوع والذات) ما يمايزه عن الآخر، ف الخصيصة الرئيسة لوجود الموضوع أنه وجود أدوات، أي أشياء يُحيل بعضها إلى بعض، ويُستَخدَم بعضها من أجل بعض، ثم إنه وجود ليس يعرف ذاته، بل يكون متعقّلا ً من قبل الوجود الآخر؛ أي وجود الذات، والذي يمتاز بأنه "يعرف ذاته، ففيه الأنا في نسبة مع نفسه، والإحالة فيه لا من الذات إلى الغير، بل من الذات إلى الذات، وهي إحالة لا تتسم بِسِمَة الأداة، بل بِسِمَة التوتر الحي، والكلية الخصبة التي تحاول أن تفض مضمونها بواسطة الإيغال المستمر في الاستبطان الذاتي، فوجود الذات إذن وجود شاعر بوجوده مُحِيل إلى نفسه"[1].

وكون الذات مُتَعقِلةً لذاتها، يشطر الذات اعتبارياً إلى موضوعٍ مُتَعَق ّل ٍ، وذات ٍ عارفة خالصة مُتَعقِلةً لذاتها كموضوع، ومُتَعقِلةً للموضوعات الخارجة عن ذاتها.

والموضوع منشطر إلى جانبين هما؛ الجانب المادي ممثلا ً لكل التمظهرات الحسية في الكون (الهيولى) وإلى الجانب الروحي (العقلي) المحايث لتلك التمظهرات الحسية (الصورة).

والذات كما ذكرنا منشطرةٌ إلى جانبين هما: الذات المدر ِكة لذاتها، والذات المدرَكة.

فالذات المدرَكة تشكل موضوعاً بالنسبة للذات المدرِكة، وهذه الذات المدرَكة بدورها تنقسم إلى كيان خارجي مادي، وهو الجسم الذي يشكل في تلك المنظومة جزءاً من الموضوع العام كمظهر حسي في الكون، والآخر هو الذات المدرِكِة بوصفها مفهوماً كلياً؛ أي إدراك الذات لذاتها المدركة[2]، وهذا الإدراك يجعل من تلك الذات المدركة ذاتاً متعالية؛

---

(1) بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة الفلسفة**، ط1، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، 1984، ص 307. بتصرف.

(2) ذكر الغزالي معنىً قريباً من هذا في مشكاة الأنوار يقول: " العقل يدرك غيره ويدرك صفات نفسه: إذ يدرك نفسه عالماً وقادراً، ويدرك علم نفسه ويدرك علمه بعلم نفسه وعلمه بعلمه بعلم نفسه إلى غير نهاية" الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد (505 ق.م)، **مشكاة الأنوار**، ص 44.

إذ إنها تدرك قسميها وهما: جانبها الموضوعي وجانبها الذاتي (الجانب المدرك فيها)[1].

وتلك الذات المتعالية هي الأداة التي استخدمها ديكارت[2] في الكوجيتو ليبرهن من خلال عملية التفكير (الشك) على وجود الجانب الذاتي من الذات، أي الذات المدرَكة من قبل ذاتها[3]، وهو بذلك يعطي الجانب الذاتي من الذات المدرَكة أوليّة وأسبقية يقينية على الجانب الموضوعي من الذات المدرَكة، فهو يعنون تأمله الثاني بعنوان: "في طبيعة الروح الإنسانية التي نعرفها أحسن مما نعرف الجسم"[4].

وكأنه بهذا ينحاز إلى الجانب الذاتي على حساب الجانب الموضوعي من الذات، الأ مر الذي أحدث تلك الثورة في الفكر الفلسفي حول "مشكلة الصلة بين الاثنين، هل الذات من نتاج الموضوع؛ بمعنى أن الذات ليست شيئاً آخر سوى مختلف الآثار الصادرة عن العالم الخارجي، أم أن الموضوع هو على العكس من هذا من نتاج الذات، أي إن الحقيقة الخارجية لا وجود لها في الواقع خارجاً عن الذات المدركة، أو لا هذا ولا ذاك من نتاج الآ خر، وإنما كلٌ مستقل بذاته"[5].

والحق أن كلا ً من الذات التي لا تنفك متجليةً من خلال موضوع حامل لها وهو الجسم، والموضوع بصورته المرتبطة به أبداً والتي لا يتصور مجرداً عنها، غير منفكان ويشكلان معاً من خلال تفاعلهما كياناً كلياً وصورة متكاملة ومتفاعلة[6]. أما عن السبق الوجودي فقد ورد في كتاب الله عز وجل ما يشير إلى تقدم الجانب الموضوعي من الذات المدرَكة وذلك في قوله تعالى: **فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي** [ص: الآية 72]، وقوله تعالى: **الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِ ِنسَانِ مِن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلا َلَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ * ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأ َبْصَارَ وَالأ َفْئِدَةَ قَلِيلا ً مَّا تَشْكُرُونَ** [السجدة: الآية 7-9].

---

(1) يقول ارسطو في كتاب النفس "إن العقل معقول كسائر المعقولات، ذلك أنه فيما يختص بالأمور غير الهيولانية يكون العاقل والمعقول واحداً، أرسطو طاليس، **كتاب النفس**، ص111.

(2) ديكارت، رينه، فيلسوف ورياضي فرنسي (1596 – 1650م) حاول إعادة بناء المعرفة الإنسانية مستخدماً أساساً له هو ؛ أنا أفكر إذن أنا موجود" كما اعتقد أن الكون المادي بأكمله يمكن تفسيره عن طريق الفيزياء الرياضية (ينظر، هتشنسون، **معجم الأفكار والأعلام**، ط1، ترجمة، خليل الجيوسي، دار الفارابي، بيروت، 2007، ص216.

(3) ينظر: ديكارت، رينيه، **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**، ط1، (ترجمة كمال الحاج)، منشورات عويدات، بيروت، 1961، التأمل الثاني، (ص 70، 71).

(4) المرجع السابق، ص 67.

(5) بدوي، عبد الرحمن، **شوبنهاور، خلاصة الفكر الأوروبي**، ط3، دار النهضة العربية القاهرة، 1965، ص 48.

(6) ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن علي، (ت: 427 هـ)، **الشفاء، الإلهيات**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، تحقيق الأب جورج قنواتي وسعيد زايد، مراجعة إبراهيم مدكور، القاهرة، سنة 1960م، ص 72.

فقد قدم الباري جل وعلا فعل التسوية من طين على فعل نفخ الروح؛ أي جانب البناء الجسمي (الموضوع) من النفس المدرَكة على جانب البناء الروحي (الذاتي) منها، وسيأتي تفصيل الحديث حول هذا الأمر عند تبيان النظرة القرآنية لماهية الجمال.

نعود للجمال وإلى تحليل الموقف الموضوعي والذاتي منه، فكما نشأ صراع فلسفي حول الذات والموضوع في الوجود والمعرفة، فقد انسحب ذلك الصراع على فلسفة الجمال بناءً على النظرة إلى الوجود والمعرفة، فرأى المثاليون أن "الجمالَ صفةٌ حالةٌ في الشيء الجميل تلازمه وتقوم فيه بقطع النظر عن وجود عقل يقوم بإدراك هذه الصفة أو تذوقها، إذن فللجمال عند أتباع هذه المدرسة وجود موضوعي، وله صفات أو خصائص موضوعية مستقلة عن الذهن الذي يدركها"[1].

ويعد أفلاطون أبرز ممثل للاتجاه الموضوعي في تفسير الجمال، فهو يرى الجمال ماهية مفارقة في عالم أبدي متعالٍ على الحواس، وموجوداً قبلنا وبدوننا وخارجاً عنا[2].

والجمال من الوجهة الموضوعية يتمتع بوجود موضوعي حقيقي في الأشياء، وهو مستغنٍ عن وجود ذات مدركة. وهو فكرة مجردة أو شيء في ذاته حالٌ في الجماليات المحسوسة، وهو سابق على وجود الذات الإنسانية المدركة له، ومنه تستمد الأ شياء الجميلة جمالها.

على النقيض من ذلك فقد عدّ أصحاب الموقف الذاتيّ الجمالَ صفةً أضافتها الذات المدركة إلى الأشياء التي تحكم عليها بالجمال، فالجمال عندهم لا يعدو أن يكون معنىً عقلياً لا يوجد مستقلاً عند إدراك الذات الإنسانية له، وبذلك تكون قيم الحق والخير و الجمال قيماً ذاتية تمثل حالات وانفعالات لا وجود لها خارج الذات المدركة[3].

والمحلل لماهية الجمال يدرك قصور كلتا الوجهتين عن إعطاء صورة شمولية، فكما لا ينحصر الجمال في كونه ماهية حالّة في الموضوعات بمعزل واستقلالٍ تامٍ عن ذات مدركة له، كذلك لا ينحصر في كونه انفعالاً ذاتياً للذات المدركة، ولا وجود له خارجها، وبذلك نستطيع القول إن وجود الجمال هو في آن واحد، وبصورة لا تقبل الانفصام ذاتي

---

(1) أبو ريان، محمد علي، **فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1994، ص 123 .

(2)ينظر، أفلاطون، **فايدروس أوعن الجمال**، ط1، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار المعارف، القاهرة، ص 81+78، وينظر: أفلاطون، **هيبياس، محاورة عن الجميل**، ط1، دار كنعان، ترجمة علي نجيب إبراهيم، دمشق، 2003، ص40، 44، 53.

(3) ينظر، حلمي، أميرة، **فلسفة الجمال**، المكتبة الثقافية، الهيئة المصرية للكتاب، 1985، ص 81-82 وينظر أبو ريان، محمد علي، **فلسفة الجمال**، ط1، ص125.
وينظر: حلمي، أميرة، **مقدمة في علم الجمال**، دار النهضة العربية، القاهرة، ص107.

وموضوعي، أي إن قوانين الجمال، البعيدة عن أن تكمن وحدها إما في الأشياء التي نفكر بها، أو في الشخص الذي يفكر في هذه الأشياء، تتكون من بعض العلاقات التي تربطهما بعضهما ببعض وهي إحدى صور تفاعلاتهما العديدة المتبادلة[1].

وقد أشار شوبنهاور إلى تلك العلاقة التفاعلية بين الذات والموضوع؛ فهو يرى أن غاية الرؤية الجمالية هي إدراك (المثال)، وهو ما يمثل الجانب الموضوعي في الرؤية الجمالية، ولكن المثال نفسه من جانب آخر لا يُدْرَك إلا إذا تحولت الذات إلى ذات عارفة خالصة، وهو ما يمثل الجانب الذاتي من الرؤية الجمالية، وسهولة إدراك الذات للموضوع تتوقف على مدى وضوح المثال الكامن في هذا الموضوع؛ فالمثال هو الذي يحدد درجة الجمال في الموضوع، طالما أنه يحدد درجة سهولة إدراك الذات للمثال، لذا كان ثمة تفاوتاً في درجة الجمال بين جزئي وآخر[2]

والنظرة القرآنية في مسألة الذاتية والموضوعية نظرة شمولية كلية عميقة نرجئ تحليلها وتفصيلَها - كي تُطرح متتامّة العناصر والمناحي- لحين الإجابة عن تساؤل ملحّ حول طبيعة العلاقة القائمة بين الشق المادي والشق الروحي في الموضوع. هل هي علا قة محايثة أم مفارقة أم غير ذلك، وهو ما يحاول المطلب الآتي تجليته.

المطلب الثاني: الجمال بين المفارقة والمباطنة

تعد العلاقة بين الجمال – باعتباره معطى منتمٍ للشق اللامادي من الموضوع وبين المُتَعَلّقات المادية (التمظهرات الحسية والجزئية) للموضوع ذاته- من القضايا التي شغلت فلاسفة الجمال في سعيهم نحو تجليتها، فرأى أفلاطون أن الجمال مثال مفارق للمادة مفارقة تامة في عالم يتأبى على التمظهرات الجزئية، هو عالم المثل المفارقة الخالدة، و التي لا تحتاج كي تتحقق إلى الوجود في مادة أو في أي موضوع، والتي تعتلي مُثُلُ الحق والخير والجمال قمة هرمها[3].

وهكذا فإن أفلاطون قد قسم الوجود إلى وجود معقول ووجود محسوس؛ وكلا الوجودين مفارق للآخر، ويتصف بصفات تتعارض مع صفات الآخر، فالوجود المعقول، الذي يمثل الجمال أحد مُثُلِه، هو الوجود الحقيقي الذي ندركه فقط في حالة نشاط الروح

---

(1) لالو، شارل، **مبادئ علم الجمال**، (ترجمة: خليل شطا)، دار دمشق للطباعة، دمشق، 1982، ص5 بتصرف طفيف.

(2) ينظر، توفيق، سعيد، **ميتافيزيقيا الفن عند شوبنهاور**، ط1، دار التنوير، بيروت، 1983، ص160.

(3) ينظر: أفلاطون، **فايدروس أوعن الجميل**، ص78، "يتحدث عن تأمل الحقائق الخالدة قبل اتصالها بـ الجسد ومن أهمها الجمال بالذات.

وينظر، أفلاطون، **المأدبة فلسفة الحب**، دار المعارف، مصر، (ترجمة وليم الميري)، القاهرة ص 69 يتحدث فيها عن الجدل الصاعد بقية الوصول إلى الجمال المطلق (الجمال المفارق).

وتخلصه من الجسد وأعبائه، أما الوجود المحسوس فما هو إلا ظلال للوجود المعقول[1].

فالكليات عنده مستقلة عن الجزئيات، وهذه الكليات - كالجمال في ذاته- م ـُثـ ـُل ٌ حقيقية ، بينما الواقع أو الجزئيات التي تمثل موضوعات الأشياء الجميلة أقل حقيقة من هذه الكلي ّات التي تعكسها أو التي تشارك فيها[2]. وبذلك يكون الجمال في المحسوسات ممثلا ً للصورة الزمكانية للجمال بالذات.

ويمثل مبدأ المفارقة الأفلاطوني درجة عالية من التجريد والتذهين الفلسفي تجعله يشخصن الجمال، باعتباره ذاتاً قائمة بنفسها غير محتاجة لمادة تقوم بها، ووصف الجماليات الحسية الجزئية بأنها جميلة لا يكون من خلال اقترانها بجمال كلي يعطيها تلك الصفة، بل هي تتصف بالجمال لأنها تمثل مرآة وظلالا ً تعكس الجمال الحقيقي المفارق. وكون تلك الرؤية الأفلاطونية على درجة عالية من التجريد فهي بعيدة عن الواقعية، ذلك أن الناظر لتلك التمظهرات الجزئية الجميلة المنبثة في الكون، يستطيع أن يستشف ما يكتنفها ويباطنها من جمال كلي، فالجمال باعتباره مفهوماً كلياً وماهية لا مادية لا ينفك ملازماً للجزئيات غير مفارق لها، وهذه الرؤية تمثل واقعية أرسطو المحايثة، فهو يرى- على عكس أستاذه- أن "الماهيات أو الصور لا تتحقق إلا في الهيولى ولا توجد إلا ملازمة لها غير مفارقة، ويرى أن انفكاك الصورة وانعدامها عن الهيولى يمثل عدماً محضاً، لذا فلا توجد هيولى بدون صورة"[3].

وقد نحا ابن سينا ذلك المنحى، وخصص فصلا ً في كتاب الشفاء كي ينقض مذهب المفارقة ويثبت المباطنة أو المحايثة بين المعاني الكلي ّة والتمثلات الجزئية، أي بين الصورة والهيولي، أو بين المعقول والمحسوس[4]، والتي تنطبق على الجمال و الجميل، من حيث كون الجمال يمثل المعنى المعقول (الصورة)، في حين يمثل الجميل المحسوس (الهيولى).

وهكذا فالجمال الذي يمثل الصورة في التعبير الأرسطي لا يوجد مفارقاً للأشياء الجميلة بل يكون مباطناً لها ويتم استخلاصه من خلال التجريد والتجريد هو: "استخراج

---

(1) ينظر رشاد، هاني محمد، **الوجود واللاوجود في جدل أفلاطون**، ط1، دار الوفاء، الإسكندرية، 2008، ص55، 60.
(2) المرجع السابق، ص 66.
(3) ينظر، أرسطو طاليس، **في النفس**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1954، الجزء الأخير من الكتاب الذي يمثل تلخيص ابن رشد لكتاب الحاس والمحسوس لأرسطو، ص 202-203.
(4) ينظر: ابن سينا، **الشفاء (الإلهيات)**، الفصل الثاني، المقالة السابعة، ص 310.
وينظر: أرسطو طاليس، **كتاب الفيزياء السماع الطبيعي**، (ترجمة عبد القادر فينيني)، أفريقيا الشرق ، الدار البيضاء، بيروت، 1998، ص40.



المعقول (الكلي) من المحسوس الجزئي، أي استخراج الصورة الشاملة أفراد الجنس من الكائن الفردي المحسوس"[1]. ويعلق شيللر[2] من خلال قاعدته الترانسندنتالية أن الجمال الحق هو حصيلة لجهد نظري ترانسندنتالي يرد الموضوعات الجميلة إلى جمال، وذلك "بأن نسعى إلى اكتشاف المطلق والدائم في المظاهر والتجليات الفردية والمتغيرة للموجودات البشرية"[3].

ومن المذاهب التي بحثت العلاقة بين الظواهر الجزئية والمعاني الكلية التي تكتنفها؛ المذهب الفينومينولوجي، الذي يرى أن اكتشاف معنى أو ماهية الظواهر إنما يكون في الظواهر نفسها؛ فالظواهر ليست مجرد مظاهر، وإنما تنطوي على معناها في باطنها، واكتشاف ماهية الظواهر يكون عن طريق فعل التأمل الإنعكاسي لخبراتنا المتجهة نحو هذه الظواهر.[4] وهو إذ يتفق مع الفلسفة المثالية المطلقة في أن المعطى هو الظواهر فحسب، إلا إنه يفترق عنها في رفضه للنزعة البنائية التي تنتقل فيها الفلسفة المثالية من الظواهر إلى العقل المطلق، باعتبار أن هذه الظواهر تكشف عنه[5]. فهو يرفض هذا المبدأ، ويؤكد أن ماهية الظواهر تكون معطاة في الظواهر ذاتها، وهي تكشف عن نفسها لا عن أي أمر خارج عنها.

ولعل القول باقتصارماهيات الأشياء على الكشف عن نفسها لا عن شئ آخر خارجاً عنها، يضيُق فضاء ذلك الشق الملازم لماهيات الأشياء المادية، وبمكنة المحلل لماهيات الأ شياء أن يدرك أن ثمة شيئاً تعكسه، ويكون مشتركاً بينها، وهذا الشئ غير منتم في ذاته وحقيقته للشق المنظور من الوجود، وهو متجلٍ للذات المدركة بما لا يدع مجالاً لا نكاره أو تغافل وجوده.

---

(1) ضومط، ميخائيل، **توما ألكويني**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص 33.

(2) فريدرش شيللر: (1759 – 1805)م Schiller, Gohann Frederich ، فيلسوف جمالي، وشاعر ألماني، كتب مسرحيات مليئة بالاحتجاج على الظلم والطغيان، ثم أصبح من أتباع ايمانويل كانط وخصوصاً في نظرياته الجمالية، كان يعتبر الفن وسيلة لصهر الإنسان الكامل ولخلق الخير خلقاً حراً.
ينظر: الحاج، كميل، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي**، مكتبة لبنان، ط1، بيروت، ص 326

(3) شيللر، فريدريش، **في التربية الجمالية للإنسان** (ترجمة وفاء إبراهيم)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991، بتصرف، ص 33، 35.

(4) توفيق سعيد، الخبرة الجمالية، **دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية**، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1992، ص 24 بتصرف.

(5) يرى هيجل باعتباره ممثلاً للفلسفة المثالية المطلقة أن الجمال هو تجلٍ محسوس للفكرة، أي أنه تجلٍ لحقيقة عليا هي المطلق أو الروح في مسيرته الزمنية، وهو بذلك يجعل من الجمال باعتباره ماهية كلية سبيلاً لبلوغ المطلق، ويرفض هوسرل وهو مؤسس الفلسفة الظاهراتية (الفينومينولوجية) رأي هيجل معتبراً إياه ذا نزعة بنائية تنتقل من الظواهر إلى المطلق، وهو يرى أن ماهية الظاهرة تكمن في الظاهرة نفسها وهذه الماهية لا تعكس المطلق ولا تكشف عنه.



إن تذهناً عميقاً لطبيعة العملية الإدراكية المسؤولة عن تمثّل ماهيات الأشياء، أي تعقل ذلك الشق اللامادي المكتنف لها، لكفيلة بأن تكشف عن نوعٍ من الممايزةِ صميمٌ بين الوجود المادي وذلك الوجود الآخر الذي يعكس حقيقته، كما أن الجزء الإدراكي المسؤول عن هذا التعقل مفترق عن ذلك المستنِد في إدراكه الى الأبعاد والمقاييس الحائمة حول ذلك الشئ، إنه إدراك مباشر ينفذ الى الماهيات ويتعقلها دون وساطة, يتعقل لبّها ويدرك أن ذلك اللب غير خاضع للمقولات

الفيزيقية، فلا بد أن يكون مخالفا لها ومنتمياً الى وجود آخر أكثر طلاقة من هذا الوجود المرئي.[1]

المطلب الثالث: إدراك الجمال

لا بد من التمييز بين نوعين من الجمال. الجمال في المحسوسات والذي يمثل معقولا ً مباطناً لمحسوس والجمال في المعقولات[2] والذي يُمثل معقولا ً مباطناً لمعقول. والذي يعد درجة أعلى في سلم الإدراك الجمالي فهو منزّهٌ عن التموضع في الحواس الذي يكتنف الجمال في المحسوسات. وأول درجات إدراك الجمال في المحسوسات يتم من خ لال الحواس، وتعد حاستا السمع والبصر أكثر الحواس قدرة على تجريد موضوعاتها وتكوين تمثّلاتٍ عقلية، كما أنها تكشف للإنسان عن العالم الخارجي أكثر مما تكشف له عن حالاته العضوية واستجاباته الفزيولوجية للمؤثرات الخارجية كما تفعل الحواس الدنيا[3]، لذا فقد سميت حاستا السمع والبصر بالحواس الاستاطيقية؛ أي الحواس الجمالية، وقد كان أفلاطون أول من أشار إلى أهمية السمع والبصر في إدراك الجمال وذلك على لسان سقراط في محاورته مع هيبياس.

مميزاً بين المتعة المستقاة من حاستي السمع والبصر، وتلك المتأتية من الحواس الأخرى ومشيراً إلى أن تلك المتعة المتعلقة بالسمع والبصر، هي فقط التي تمثل المتعة

(1) إن المستند الأساس الذي تبني عليه هذه الدراسة تحليلها لماهية الجمال وغائيته من الوجهة الأ نطولوجية، قائم على الاعتقاد بأن ماهيات الأشياء وحقائقها التي تمثل الشق اللامادي منها ؛ خلقها الله عز وجل لتعكس الشق غير المنظور من الوجود؛ أي العالم العقلي (عالم الغيب)، وبذلك تشكل دليلا ً على وجود خالق للوجودين المتضايفين؛ الوجود المادي والوجود اللامادي المحايث له.

(2) ينظر، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت 505 هـ)، **إحياء علوم الدين**، ط1، مجلد 5 ، (تحقيق عبد الله الخالدي)، دار الأرقم، بيروت، 1998، ص383، يرى أن الحسن والجمال يكون كذلك في غير المحسوسات، إذ يقال هذا خلق حسن وهذا علم حسن وهذه سيرة حسنة وهذه أخلاق جميلة وهو يرى أن شيئاً من هذه الصفات لا يدرك بالحواس الخمسة بل يدرك بنور البصيرة الباطنة، ص383.

(3) ينظر: أميرة حلمي، **فلسفة الجمال**، المكتبة الثقافية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص 26 بتصرف.

الجمالية[1].

ويرى ابن مسكويه في شوامله أن حاستي السمع والبصر هما أشرف الحواس لأنهما أخص بالمعارف وأقرب إلى الفهم والتمييز وبهما تدرك أوائل المعارف، ومنهما يُرتقى إلى العلوم الخاصة بالمنطق[2].

ويرى جورج سانتيانا أن حواس اللمس والذوق والشم لا تخدم الأغراض العقلية لدى الإ نسان بمثل ما تفعل الحواس الاستاطيقية (السمع والبصر)، وهو يرى أنها تظل عادة في مؤخرة الوعي وتقدم لنا أقل مقدار من الأفكار التي يمكن تحويلها إلى موضوعات[3]".

ولعل أكثر الحواس قدرة على استخلاص المعقولات من المحسوس هي حاسة البصر، لذا فهي تمثل رمز العقل عند أفلاطون[4].

ويتم إدراك الجمال الجزئي في بداية العملية الإدراكية من خلال التقاء حاسة البصر[5]، بـ الجميل وعندها فإنها تنتقل من القوة إلى الفعل، إذ إن قدرة الإحساس في الحواس تكون كلها بالقوة إلى أن تدرك محسوساتها، فإن أدركتها صارت لها قدرة الإحساس بالفعل، فعند اللقاء والإدراك يكون ما لها بالقوة قد صار لها بالفعل[6]. والحواس تتصور الصورة أو المعنى الكلي في محسوساتها، أي إنها تدرك المعنى الكلي في المحسوس الجزئي، إلا أن هذا الإدراك للكلي لا يجرده من حامله فليس من مقدورات الحواس إدراك المعنى الكلي إ لا محمولا ً في الجزئي، ولا بد أن يكون ماثلا ً أمام الحاسة كي تدركه[7]، وهذا المثول للجزئي أمام الحاسة هو ما لا يحتاجه الخيال في إدراكه، الأمر الذي يجعل الخيال على درجة أعلى من الحواس في سلم الإدراك. فالخيال أقدر على تمثل الكلي دون مثول المحسوس عياناً، إلا أنه لا يتخيله بمعزل عن مادته أي لا يتخيل (الصورة)

---

(1) ينظر، أفلاطون، **هيباس الأكبر محاورة عن الجميل**، ص72

(2) ينظر التوحيدي، أبو حيان وابن مسكويه، **الهوامل والشوامل**، ص 227.
ويتظر: ابن الخطيب، **روضة التعريف بالحب الشريف**، ص 122.

(3) سانتيانا، جورج، **الاحساس بالجمال**، (ترجمة محمد بدوي)، (تقديم زكي نجيب محمود)، مكتبة الأسرة، 2001، ص112.

(4) ينظر، أفلاطون، **فايدروس**، ص 79.

(5)أخص هنا الحديث حول حاسة البصر كونها أكثر الحواس قدرة على تجريد المعقول من المحسوس كما أن الجمال الجزئي (المحسوس، يدرك أكثر ما يدرك من خلال حاسة البصر.

(6) ينظر، أرسطو طاليس، **كتاب النفس**، ط1، ترجمة (أحمد فؤاد الأهواني)، (مراجعة عن اليونانية، الأ ب جورج قنواني)، دار إحياء الكتب العربية، 1949، ص 59، 60، 63.
وينظر، أبو حيان التوحيدي وابن مسكويه، **الهوامل والشوامل**، ص 227. الكلي هنا يمثل الجمال في حـ الة إدراك الجماليات الجزئية والحسية

(7) ينظر: ابن سينا، **النجاة**، ص 171.
وينظر: التوحيدي، أبو حيان، **المقابسات**، ص 291
وينظر: بن الخطيب، **روضة التعريف بالحب الشريف**، ص 145

(الجمال) بمعزل عن هيولاها المشخصنة، فالخيال لا يتذهن المجردات مفارقةً أو مُسْتَخلَصة عن مادتها كشيء في ذاته. إذ إن تلك هي الميزة الصميمة للعقل الذي يمثل قمة الهرم الإدراكي، فهو القادر على تمَثُل الكلي (الجمال) كشيء في ذاته منزهاً عن ملا بسات المادة، يتذهنه كمعقول مجانس له لذا فهو يتحد به للمناسبة بينهما[1]. ويرى ابن سينا أن العقل ينتزع صورة الموجودات ليثبتها في ذاته، وهذا الانتزاع يكون بتعقل معناها وإثبات ذلك المعنى في الذات، ولا يكون بانتزاع الصورة والذوات كما هي؛ فـ المعقول من ماهية الجوهر أثر منها لا نفس الماهية بمعنى؛ أن وجود هذا المعنى في العقل هو غير وجود نفس الماهية بل هما متباينان، وهذا الوجود هو عرض، وهو وجود ذلك الوجود الذي هو صورة الجوهر"[2].

وعندما ينطبع الجمال الكلي في العقل، ويتذهنه كشيء في ذاته عندها يصير العقل أقدر على تذهن وتعقل وإدراك ما يماثله من جمال في غير المحسوسات، وتذهنها يكون أسمى، إذ إنه لا يمر بالإدراك المحسوس، أي إنه لا يمر بإدراك الحواس ولا الخيال، بل يُدْرَك ويُتَذهّنُ من العقل ابتداءً.

لذا يمكننا القول أن الجميل المحسوس وإن كان مُلتَذّاً بذاته إلا أن له غاية أسمى، إذ يعد باباً وسبيلا ً لتعقل الجماليات الأسمى، الجماليات القيمية، كجمال العلم والأخلاق و الفضيلة وغيرها.

وقد فصل الغزالي بين الجمال المحسوس وغير المحسوس، وجعل لكل واحد منهما أداته؛ فالبصر يُدرك الجمال المحسوس وبالبصيرة يُدرَك غير المحسوس[3].

وبالمُكنَة النظر إلى المسألة كحلقة متسلسلة فإدراك الجمال الكلي في المحسوس وكذلك في غير المحسوس، يتم من خلال العقل الذي هو الشق اللامادي في الإنسان، أو ما يمثل الذات العارفة الخالصة، إلا أنه في حالة الجماليات المحسوسة يمر بالحس ومن ثم الخيال إلى أن يُدْرَك مجرداً خالصاً من خلال العقل، أما في الجماليات اللامحسوسة (الجماليات القيمية)، فإنهُ يَتَعقل مباشرة . ويعمل إدراك الجمال الحسي على استثارة

---

(1) يذكر الفارابي مراحل إدراك الحواس في إحدى رسائله فهو يرى أن الحس يباشر المحسوسات فتحصل صورها فيه ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه فيؤدي الحس المشترك تلك إلى التخيل والتخيل إلى قوة التمييز ليعمل التمييز فيها تهذيباً وتنفيخاً، الفارابي، محمد بن طرخان (ت 339هـ)، **رسالتان فلسفيتان**، ط1، (تحقيق جعفر آل ياسين)، دار المناهل، بيروت، 1987، ص104، كما يذكرها الغزالي في معارج القدس (ص 61،62) وفي تلخيص الحاس والمحسوس لابن رشد، ص 205.

(2) ينظر: ابن سينا، **التعليقات**، ص 193، 194، 448.

(3) ينظر الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج5، ص 383.

تعقل الجمال القيمي من خلال الجدل الصاعد من المحسوس إلى المعقول.

ولما كان العقل بوصفه ممثلا ً للشق اللامادي في الإنسان محمولا ً في المادة التي هي الجسد؛ فإن قدرته على تمثل المعقولات المجردة لا يكون تاماً، وإنما يَكْمل هذا التعقل بعد مفارقة الجسد، أي عند الموت[1]. يقول الله عزل وجل (**فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ**)(22).

والبصر رمز العقل، وأكثر الحواس قدرة على تمثل المعقولات، لذا عبر الباري عز وجل بـ البصر عن تمام تعقّل المعقولات بعد الموت، وكأن المعقولات قد أصبحت عيانية مشاهدة.

ولما كانت حاستا السمع البصر تمثلان الحواس الاستاطقية والمعرفية فقد ورد ذكرهما في آيات عديدة في القرآن الكريم، وقد اقترن ذكرها بتوجيه النظر إلى تلك القدرات المعرفية والعقلية المرتبطة بها.

يقول الله عز وجل:(**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ** (78)) [سورة النحل: 78]، فالسمع والبصر للإ دراك المحسوس والفؤاد لإدراك المعقول المباطن للمحسوس أي للتعقل.

ويقول تبارك وتعالى :(**الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ (7) ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ (8) ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ (9)**). [سورة السجدة: 7-9].

يذكر الله تبارك وتعالى الإحسان في خلق كل شيء، أي الإتقان والتناغم في خلق كل ما في الكون، ولعل ذلك التناغم والإتقان والإحسان يمثل أعلى درجات الجمال في هذا الكون، وأكثرها دلالة على وَحدانية مُبدِعه. ثم خلق الإنسان ثنائي الماهية، جسد وروح، وأودع فيه وسائل وأدواتٍ لإدراك محسوسات الكون الجميل المحيط به (**وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ**)، وحباه الروح (الجانب اللامادي من إثنينيته) (الفؤاد)، وجعله وسيلةً لإ دراك معقولات العالم الحسي، فبالسمع والبصر يطالع جمال المحسوسات المتقنة المتناغمة، وبالفؤاد يستخلص معقولها، الذي هو الجمال، ليكون سبيلا ً لبلوغ خالق هذا الجمال، الذي أحسن كل شيء خَلَقه، وجعل من ذلك الإحسان دليلا ً عليه وموصلا ً إليه.

---

(1) ينظر، الغزالي، أبو حامد، **مشكاة الأنوار**، ص47.



المبحث الثالث: ماهية الجمال في التصور القرآني

الوجود من حيث هو وجود بالمعنى الأعم، منقسم إلى واجب الوجود بالذات، وهو الله تبارك وتعالى، ووجوده أزلي وأبدي، ولا يتصور بحال عدمه، ووجود ممكن هو وجود كل محدث، وهي كل المخلوقات المحدثة وفق علم الله عز وجل الأزلي وقدرته وإرادته.

يقول الله تبارك وتعالى **قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ** [الرعد: الآية 6].

ويقول: **ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ** [غافر: الآية 62]

والوجود الممكن منشطر إلى شطرين؛ هما الوجود الفيزيقي، متمثلاً بالسموات والأرض وهي المحدودة بمقولات الجوهر والكم والكيف والإضافة والمكان والزمان وغيرها[1]، أي إنها محكومة بقوانينَ كونيةٍ ثابتةٍ وضعها الله عز وجل وهي تمثل سنناً ثابتة.

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ [القمر: الآية 49]، **وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً** [الفرقان: الآية2].

بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ [البقرة: الآية 117].

وإلى وجود آخر ميتافيزيقي؛ أي غيبي، غير خاضع للمقولات الفيزيقية، أي إنه يسير وفق قانون آخر لا نعلمه، وقد أخبرنا الخالق بذلك الوجود الميتافيزيقي بما يُؤَهِّلنا لتعقله وفق مقولاتنا الفيزيقية، ولكن لا يمكن تخيله، فالمرء يستطيع تعقل مفهوم اللا نهائية (الخلود)، لكنه لن يتمكن من تخيله؛ إذ إنه خارجٌ عن مقولة الزمان، والإنسان خاضع في تصوره وخياله للمقولات الفيزيقية التي يخضع هو لقانونها الثابت.

والوجود الفيزيقي منشطر بدوره إلى ذات وموضوع؛ أي إلى الإنسان وما عداه من مخلوقات (الموضوعات المحيطة)، والموضوعات المحيطة لها جانبان، جانب مادي محسوس وآخر لا مادي معقول، كذلك الإنسان منشطر إلى ذات وموضوع، فالذات هي النفس المدركة المُتَعَقِّلة (الروح). والموضوع له جانبان: مادي محسوس هو الجسم، ولا

---

(1) المقولات في المنطق تصورات مجردة كلية شديدة العمومية، وهي أوصاف الموجود من حيث هو موجود، وهي عند واضع المنطق الصوري عشرة، وهي الجوهر والكم والكيف والإضافة والمكان و الزمان والوضع والملك والفعل والانفعال. ينظر: اليافي، عبد الكريم، **بدائع الحكمة**، ط1، دار طلاس، دمشق، 1999، ص 43.

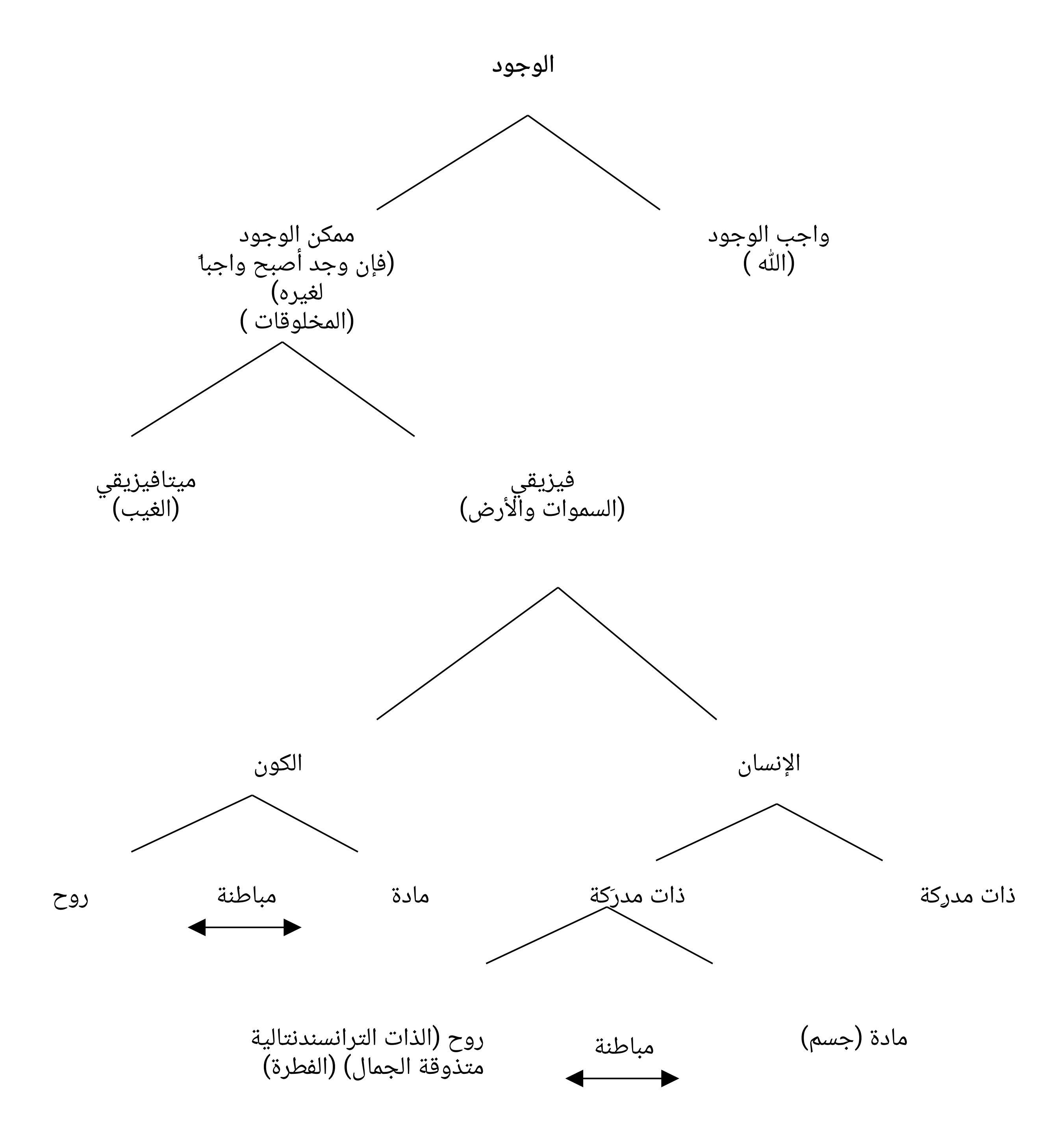
مادي (روحي) معقول ومُتعقل من قبل شق الإنسان الذاتي، الذي وصفناه في مطلب سابق بأنه تلك الذات المدركةّ المتعالية التي تدرك ذاتها كموضوع مؤلف من (روح ومادة).

والكون الفيزيقي يمثل كتاب الله المنظور، الذي أودع فيه سُنَنَهُ وقوانينه، وخلق فيه الإنسان، وأودع فيه تلك الذات المدركة المتعالية التي هي مناط التكليف، وهي المتمايزة تمايزاً متعالياً عن كل ما في الكون من موجودات؛ سواء كانت موجودات روحية أم حسية، وقد خاطب الله تلك الذات المتعالية من خلال كتابه عز وجل المسطور وهو القرآن الكريم، وقد أودع الله تعالى في تلك الذات المتعالية قدرة على النظر والتأمل في الكتابين معاً، كي تَحقِقَ ذلك التناغم المعرفي **سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**) [فصلت:الآية 53]؛ ولكي تترسم طريقها وتدرك بوصلتها؛ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلا لِيَعْبُدُونِ** [الذاريات: الآية 56]. **(قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (162)** [الأنعام: الآية 162] .

وقد وجه القرآن الكريم النظر في آيات عديدة إلى الزوجية في عالم المادة، و الذي يشمل كل شيء ممكن الوجود، فالله عز وجل يقول: **وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ** [الذاريات: الآية 49]. فالزوجية في عالم المادة كما في قول الخالق الحكيم، تستغرق "كل شيء" من عالم الذرة إلى عالم المجرة، واللافت في أفراد تلك الزوجية، تخالفهما في الذات والصفات تخالف تكامل وتفاعل لا تخالف تضاد وتنافر، بل هو تخالف يقود إلى تجاذب وبناء، فتجاذب الإلكترون السالب في دورانه حول النواة الموجبة يحفظ كيانها واستمرار وجودها.

وقانون الزوجية هذا يستغرق عالم المادة بكل مملكاته، من مملكة الجمادات إلى النبات فالحيوان فالإنسان؛ أي إن قانون الزوجية هذا يستغرق كل شيء مخلوق. يقول الله تعالى " **فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**" [الشورى: الآية 11].

وقانون الزوجية هذا يعيدنا من خلال جدل صاعد إلى ترتيب الوجود الذي ذكرناه آنفاً؛ والذي ابتدأناه بجدل نازل من القسمة الأولى وهي (واجب الوجود، وممكن الوجود).


الوجود
واجب الوجود
(الله)
ممكن الوجود
(فإن وجد أصبح واجباً
لغيره)
(المخلوقات)
فيزيقي
(السموات والأرض)
ميتافيزيقي
(الغيب)
الإنسان
الكون
ذات مدركة
ذات مدرَكة
مادة
مباطنة
روح
مادة (جسم)
مباطنة
روح (الذات الترانسندنتالية
متذوقة الجمال) (الفطرة)

وإن حللنا مبدأ الزوجية لكن بنظرة أكثر تسامياً (نظرة من علٍ) لرأينا أنها تبتدئ من قاعدة الرسم السابق، أي من ازدواج كل شيء إلى روح ومادة، والتي تمضي صعداً في جدل صاعد إلى أن تنتفي تلك الزوجية عند رأس الهرم. أي عندما يصبح معيار الافتراق والقسمة وجود تلك الزوجية أو انتفاؤها، الذي يعني الوحدانية المطلقة المتمايزة ماهوياً لا عرضياً، أي تمايزاً بالماهية والذات لا بالصفات والأعراض وحسب، لذا فقد أورد الله عز وجل قوله "ليس كمثله شيء" بعد الحديث عن الزوجية[1] إشارة عميقة إلى الوحدانية و المغايرة التامة بين الباري جل وعلا ومخلوقاته انطلاقاً من ذلك المعيار الذي يستغرق "كل شي" (**وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**) [الذاريات: الآية 49].

وقد خلق الله الجمال باعتباره مفهوماً كلياً، مباطناً للموضوعات الجميلة المنبثة في ثنايا الكون، أي إن للجمال وجوداً موضوعياً في التمثلات الجزئية، فكل الجزئيات الجميلة لها جانبان: جانب مادي حامل، وآخر روحي هو الجمال محمول فيه مباطن له، كما أودع الله في الذات العارفة المتعالية الجمال كمعطى كلي (ترانسندنتالي[2]) متعالٍ على التجربة، والذي يشكل بالمفهوم الإسلامي "**الفطرة**".

فِطْرَةَ اللهِ التِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ .[الروم: الآية 30].

وبذلك يكون للجمال وجود ذاتي موضوعي، يقول الله تبارك وتعالى: (**وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ (16)**) [الحجر: 16]، والآية الكريمة دليل على الصفة الموضوعية والذاتية للجمال، فالسماء موضوع للإدراك، وهي مزينة، وللزينة إيحاء جمالي، فالجمال في السماء وصف لها في ذاتها وهو ما يمثل صفة الجمال الموضوعية، لكن هذا الجمال معدٌ للناظرين، فلا بد أن يكون له ذلك التأثير على أولئك الناظرين كي يحقق غائيته، وهو ما يمثل صفته الذاتية. وإدراك الجمال يكون نتيجة ذلك التفاعل بين الموضوع الجميل المدْرَك، والذات الإنسانية المدْركة.

يقول تعالى: **الذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنسَانِ مِن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ**

---

(1) إشارة إلى الآية 11 من سورة الشورى." **فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ**"

(2) الترانسندنتالي: وهو مصطلح استخدمه كانط ليشير إلى ما هو قبلي (A priori) أولي: أي الإدراك السابق على التجربة ، الذي لا يتغير والذي يحدد وحدة عالم الظواهر، والذي يستمد منه الإدراك أشكاله وقوانينه، واعتبر كانط أن وحدة الإدراك المتعالي هي ضرورية لترابط التصورات الإنسانية والاحتفاظ بها وإعادة تقديمها إلى "الذات" أو إلى "الأنا أفكر" (Ergo Sum).

ينظر: الحاج، كميل، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2000، بيروت، ص 583.وينظر: اليافي، **بدائع الحكمة**، ص231



نَسْلَهُ مِن سُلا َلَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ * ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأ َبْصَارَ وَالأ َفْئِدَةَ قَلِيلا ً مَّا تَشْكُرُونَ.. [السجدة: الآية 7-9].

نلحظ في الآية الكريمة تأخر ذكر نفخ الروح عن الخلق من طين، مع أن تلك الروح المبثوثة في نفس الإنسان من حيث وجودها الكلي العقلي سابق على الخلق المادي[1]؛ إلا أن تأخير الحديث عنها جاء إيذاناً بنقلها من القوة إلى الفعل كروح فردية، أي كجزء فردي متعلق بشخص بعينه كان بعد تخصيص هذا الجانب المادي منه، وتهيؤه ل لاندماج مع شقه الروحي. ثم تحدث عن السمع والبصر كحواس استاطيقية معرفية معاونة على إدخال المعطيات الحسية وتحويلها إلى كلي ّات تتحد مع ما يجانسها في الروح الإنساني، لذا فإن المعايشة الجمالية تكون من خلال تلاقي ذلك الجمال المركوز في الفطرة الإنسانية، أي الموجود في الذات المتعالية، وبين الجمال الكلي، الذي يشكل الجانب الروحي المحايث للماديات، التي تمثل الموضوعات الجزئية الجمالية. هذا بالنسبة لمعايشة الجماليات الحسية.

أما الجماليات الأعلى مثل جمالية الأخلاق أو العلم فإن التعايش الجمالي معها يتم من خلال التفاعل والتلاقي بين الجمال المركوز في الذات المدركة المتعالية، و الجمال الآخر المركوز في الذات المدرَكة (الشق الروحي من الإنسان) لأن وجود الجماليات القيمية لا يقبل التمثلات الحسية الجزئية.

فالجمال في التصور القرآني لامادي الماهية، وله وجود موضوعي وذاتي، وهو محايث للتمثلات الجزئية إن كان جمالا ً محسوساً، ومركوز في الجانب الروحي من الذات (المدرَكة) إن كان جمالا ً متعقلا ً (معنوياً) كالأخلاق والمعرفة والخلود وغيرها، وتلك المعايشة الجمالية التي تمثل العلاقة والتفاعل بين الذات والموضوع فطرت الروح ا لإنسانية على التذاذها والتمتع بها، فالمعايشة الجمالية ورغم كل المحاولات في وصف المشاعر أو الحالة التي يكون فيها الإنسان عندها إلا أنها "تظل متسامية على الألفاظ التي نكأد في استجداء دقائقها ومرهفاتها لتصويرها إلا أنها تظل محتفظة بذلك الغموض الجليل"[2].

---

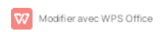
(1) ينظر الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت 502 هـ)، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ط1، (تقديم أسعد السحمراني)، دار النفائس ، بيروت، 1988، ص 40، 41.

(2) السيد أحمد، عزت، **فلسفة الفن والجمال عند التوحيدي**، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2006، ص 97 بتصرف.



الفصل الثاني

غائية الجمال



الفصل الثاني: غائية الجمال

المبحث الأول: غائية الجمال في الفكر الإنساني

المطلب الأول: تعريف الغائية

أولا ً: تعريف الغائية لغةً:

لفظة الغائية مشتقة من الفعل الثلاثي غيا، وهي من تأليف غين وياءَين. والغاية: مدى الشيء وأقصاه ومنتهاه، وغايتك أن تفعل كذا أي نهاية طاقتك أو فعلك[(1)]، والعلة الغائية عند المتكلمين هي ما يكون المعلول لأجلها[(2)] والغاية ما لأجله وجود الشيء[(3)].

ثانياً: تعريف الغائية اصطلاحاً:

الغائية: هي التوجه إلى القول بتطابق الأجزاء أو الأشياء مع وظيفتها أو النتيجة المتحققة منها[(4)]

ويرى الكفوي أن الغائية هي ما يؤدي إليه الشئ ويترتب هو عليه. وقد تسمى غرضاً من حيث إنه يطلب بالفعل، ومنفعةً إن كان مما يتشوفه الكل طبعاً،(...)، فإن كان له مدخل في إقدام الفاعل على الفعل يسمى غرضاً بالقياس إليه، وعلة غائيةً وحكمةً ومصلحةً بـ القياس الى الغير[(5)]

ولا بد في إطار تبيان مفهوم الغائية وتجليته فلسفياً من التمييز بين الغائية بوصفها مبدأً والغائية بوصفها فلسفة[(6)].

---

(1) ينظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد، (ت: 170هـ)، **كتاب العين**، ج3، (تحقيق وترتيب عبد الحميد هنداوي)، دار الكتب العلمية، باب الغين، ص 297.
ويـنظر: ابن منظور، أبو الفضل، جمال الدين بن محمد بن مكرم (ت: 711هـ)، **لسان العرب**، المجلد الخامس عشر، دار صادر، بيروت، باب الياء فصل الغين، ص 143.

(2) الزبيدي، محب الدين أبو الفيض، السيد محمد مرتضى (ت 1205هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ط1، المجلد العشرون، (تحقيق علي شيري)، دار الفكر، بيروت، 2005، فصل الغين المعجمة مع الواو والياء، ص 35.

(3)الجرجاني، علي بن محمد، (ت 816هـ)، **التعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000، باب الغين.

(4) ينظر: بدوي: عبد الرحمن، **الموسوعة الفلسفية**، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 79.

(5) الكفوي، أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني (ت 1094 ه)،**الكليـ ـات**، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992، ص669، 670 ، بتصرف طفيف

(6) اختلف أصحاب المعاجم الفلسفية في التفريق بين مصطلحي teleology و finalism فبدوي و الحفني ومجمع اللغة العربية استعملوا جميعاً لفظة finalism لتعبر عن الغائية بوصفها مبدأً أي الغاية المباشرة للأشياء مقتصرة على الطبيعة, واستعملوا لفظة teleology بمعناها الفلسفي الذي يمثل قسماً من أقسام الميتافيزيقا. ينظر، بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ص 79، 80 . وينظر، الحفني، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، ص 577 . وينظر مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، ص 131 ،, بينما نجد أن وهبة والحاج والموسوعة البريطانية يستخدمون اللفظتين بمعنى واحد هو المعنى الفلسفي للكلمة.ينظر: وهبة، مراد، **المعجم الفلسفي**، ص 155، وينظر الحاج، كميل، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والإجتماعي**، ص 376 . وينظر: The New

-15th edition,vol.9, William Benton Publisher 1943,Encyclopedia Britanica
.1973. Page 869. وقد رأينا في هذه الدراسة أن نفرق بين المفهومين للممايزة دون دخول في المصطلح الانجليزي.

فالغائية بوصفها مبدأ تسعى إلى معرفة غايات مباشرة وظيفية للأشياء في الحدود الطبيعية الفيزيقية، وتنقسم إلى أربعة أقسام هي:

1. **الغائية الصورية (Formal Finalism):** وهي نفسها الغائية القصدية وهي غائية مرتبطة بالنفس العاقلة التي تعي الغاية التي تسعى إلى تحقيقها من خلال الفعل.
2. **الغائية المادية (Material Finalism):** وهي نفسها الغائية الطبيعية وهي الغاية المتحققة طبيعياً من الكائنات غير الواعية جراء قيامها بوظائفها المنوطة بها دون وعي منها بتلك الغاية المتحققة، والتي تشكل علة تكوينها ووجودها[1].
3. **الغائية الداخلية أو الباطنة (Internal Finalism):** وهي كون أجزاء الشيء تابعه لطبيعة ذلك الشيء من جهة ما هو كل[2].
4. **الغائية الخارجية (External Finalism):** فهي علاقة قائمة بين موجودين يكون أحدهما غاية للآخر[3].

وهكذا نرى أن الغائية بوصفها مبدأ تدرس الغايات المباشرة للظواهر والكائنات الواعية وغير الواعية في إطارها الفيزيقي، والناجمة عن تفاعلها ونشاطها الذاتي، دون الخوض في غائيات كلية متعالية كتلك التي تبحثها الغائية الكلية بوصفها فلسفة.

أما الغائية بوصفها فلسفةً فهي تبحث في الغايات النهائية للعالم الكلي وللموجودات الفردية، وهي الفلسفة التي تعلل بالأسباب الغائية كل ظواهر الوجود، بمعنى أن كل ما في الوجود الفيزيقي من ظواهر وكائنات تسير لتحقيق غاية معينة، وهذه الغاية مرسومة من قبل قوة عاقلة ميتافيزيقية خالقة، وهي تعد إحدى أقسام الميتافيزيقا وتقوم على أن العالم مرتبط بعضه ببعض ارتباط علة بغاية[4].

---

(1) ينظر: صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص 123،
وينظر: الحفني، **المعجم الشامل**، ص 577.
وينظر: الحاج، كميل، **الموسوعة الميسرة**، ص 376.
(2) ينظر: صليبا، **المعجم الفلسفي**، ص 123.
(3) المرجع السابق، ص 123.
(4) مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية،القاهرة، 1983، ص 131 .

المطلب الثاني: الغائية في الفكر الفلسفي

الغائية بوصفها مبدأً، أي دراسة الغايات والعلل من الظواهر والموجودات الفيزيقية في إطارها الطبيعي الفيزيقي، لم تلق معارضة أيديولوجية من قبل الفلاسفة والعلماء، فللموجودات الطبيعية سواء أكانت واعية أم غير واعية وظيفة تؤديها، وغاية تحققها في إطار حركتها وتفاعلها الفيزيقي، ولعل العلوم التجريبية قائمة أساساً على دراسة واستنباط تلك العلل والغايات والقوانين التي تسير تلك الظواهر الطبيعية وفقها في الإ طارالفيزيقي.

إلا إن الغائية الكلية بوصفها فلسفة، والتي تقول بوجود غائية كلية متعالية تحكم كل ظواهر الوجود الفيزيقي، وأن تلك الظواهر تسير وفق نسق محدد لتحقيق غاية كلية محددة، قد واجهت تيارات متعارضةً بين مثبتٍ ونافٍ، شأنها في ذلك شان أغلب المسائل الفلسفية الأخرى.

فالفلسفة المادية الطبيعية التي اختزلت الوجود إلى وجود فيزيقي مادي، نافية الوجود الميتافيزيقي ونافية وجود خالق مبدع لهذا الكون نفت وجود غائية كليّة كمحصلة طبيعية منطقية لنفيها فكرة الوجود الواعي والعقل المدبر للكون.

فأصحاب الفكر المادي الطبيعي ومن نحا منحاهم استبعدوا الغائية الكلية للعالم واخضعوا تفسير الظواهر المادية إلى الآلية والتلقائية والاتفاق.

ومن الفلاسفة من استبعد استخدام العلل الغائية في التفسير العلمي، واعتبرها من قضايا الإيمان التي لا ينبغي أن تدرج في نطاق العلم والفلسفة[1]، ومن هؤلاء فرانسيس بيكون الذي يرى أن مطلب الغائية يفسد العلوم بدلا ً من أن يرتقي بها، ويوافقه ديكارت فيما ذهب إليه حيث يرى أن "كل ضروب الغائية لا قيمة لها في الأشياء المادية أو الطبيعية"[2].

ورغم أن بيكون وديكارت لم يكونا من أصحاب الفكر المادي الإلحادي؛ إلا أنهما عدّا الغائية قضية إيمانية لا ينبغي أن تبحث في إطار العلم ولا أن تفَسرّ الظواهرُ الطبيعية على ضوئها، وقد سار سبينوزا في نفس الاتجاه؛ حيث أكد أن" كل العلل الغائية هي تخيُلا ت إنسانية"[3].

---

(1) ينظر: بدوي، عبد الرحمن، **الموسوعة الفلسفية**، ج2، ص 80.
(2) أغروس وستانسيو، **العلم في منظوره الجديد**، ص 57.
(3) بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة الفلسفة**، ج2، ص 80.

ورغم أن اصطلاح (الغائية) هو اصطلاح حديث وضعه وولف[1] في القرن الثامن عشر، إلا أن المعنى المراد منه قديم، قال به أفلاطون وأرسطو اللذان رأيا أن غاية الكون هي الخير، كما أكد عليه ليبنتز الذي قال بفكرة الانسجام الأزلي الذي أوجد الله بموجبه انسجاماً سابقاً بين كل الموجودات في الكون، وقرر أن هذا العالم هو أحسن العوالم الممكنة؛ وبالتالي تسوده غائية مطلقة.[2]

وكان أرسطو أول من طرح تعريفاً للغائية فقال "إنها المبدأ الأول الذي تتحرك الأ شياء بمقتضاه نحو تمام صورها التي هي وجودها بالفعل"[3].

وقد عقد أرسطو فصلا ً في كتاب(الطبيعة) يبيّن فيه غائية الطبيعة وهو يرى أنه إن كانت الطبيعة على ضربين: أحدهما بمعنى الهيولى والآخر بمعنى الخِلقة، وكانت الغاية هي الخلقة وسائر البقية إنما هي من أجل الغاية فوجب أن تكون الخِلقة هي السبب [4].

وقد خصص كانط الجزء الثاني من كتاب نقد ملكة الحكم لتحليل الحكم الغائي، يتحدث فيه عن الغائية النهائية للطبيعة كمنظومة غائية وحول الغاية الأخيرة من وجود عالم أي الخليقة نفسها[5].

المطلب الثالث : الغائية في الفكر الإسلامي

لقد أُدرِج مصطلح الغائية في الفكر الإسلامي تحت ما يسمى العلة الغائية، والتي تمثل دليلا ً أساسياً من أدلة إثبات وجود الله عز وجل.

ويعرف التهانوي العلة الغائية بأنها ما لأجله إقدام الفاعل على فعله وهي ثابتة لكل فاعل فعل بالقصد والاختيار"[6].

والعلة الغائية عند الغزالي هي "ما لأجله وجود المعلول"[7].

كما يرى ابن سينا أن علم الغاية وهو العلم الناظر في العلل الغائية للأشياء هو أفضل

(1) ينظر: لالاند، أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ط2، ج3، (تعريب: خليل أحمد خليل)، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 2001، ص 1430.
(2) ينظر، بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ص 80.
(3) الحفني، **المعجم الشامل**، ص 577
(4) أرسطوطاليس، **الطبيعة**، ج1، (ترجمة: اسحق بن حنين)، (تحقيق: عبد الرحمن بدوي)، الدار العربية للطباعة والنشر.ص151. وينظر، أرسطوطاليس، **الكون والفساد**، (ترجمة أحمد لطفي السيد)، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1932، ص243 .
(5) ينظر: كانط، ايمانويل، **نقد ملكة الحكم**، ط1، (ترجمة غانم هنا) المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005، ص 299، 390، 396.
(6) التهانوي، محمد علي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ط1، ج2 (تحقيق علي دحروج) ، مكتبة لبنان، بيروت، 1996، ص1245.
(7) الغزالي، أبو حامد، **معيار العلم**، د. ط، (تحقيق سليمان دينا)، دار المعارف، القاهرة، ط1، ص 331.

أجزاء العلم ذلك أنه يمثل الحكمة التي هي غاية النفس النطقية[1].

وتقوم العلة الغائية أو ما يسمى برهان الغاية على إثبات أن النظام والقصد والانسجام و الحكمة الظاهرة في الطبيعة ومظاهرها المختلفة المتنوعة دليل جلي على وجود الله تبارك وتعالى، فالمتدبر الناظر في أحوال هذا العالم الطبيعي يرى أنه ركب على نحو دقيق ويسير وفق قانون مطرد لا يضطرب ولا ينخرم وينم عن هدف وحكمة ويستهدف تحقيق غاية معينة مقصودة بذاتها، ولما كانت الغائية لا تدلك إلا على أنها فكرة تستلزم عقلا ً، فللطبيعة علة عاقلة هي الله[2].

ويرى العقاد أن برهان الغاية الذي استخدمه المسلمون في إثبات وجود الله في لبابه نمط موسع من برهان الخلق مع تصرف فيه زيادة عليه لأنه يتخذ من المخلوقات دليلا ً على وجود الخالق، ويزيد على ذلك أن هذه المخلوقات تدل على قصد في تكوينها وحكمة في تسييرها وتدبيرها فالكواكب في السماء تجري على نظام محدد، وعناصر المادة تتألف وتفترق كي تؤدي دورها في نشوء الحياة ودوام الأحياء وكذلك وظائف الأعضاء في الجسم الحي.

ومن عرف التركيب المحكم الذي يلزم لأداء كل عضو من أعضاء البدن لدوره ووظيفته تعذر عليه أن يعزو ذلك كله إلى مجرد المصادفة والاتفاق[3].

وهكذا فإن التصور الإسلامي لمصطلح الغائية مندرج تحت المعنى الكلي الأعم؛ أي للغائية بوصفها فلسفة، والتي ترى أن الوجود بما فيه قائم على غاية عليا وسائر وفق حكم وقصد ونظام دال على موجد حكيم.

المطلب الرابع: غائية الجمال في الفكر الفلسفي

تباين الفلاسفة في تحديد غائية للجمال، فبعضهم اختزلها في حدود اللذة الحسية المتجسدة في الواقع الفيزيقي، فقد رأى السوفسطائيون أن الجمال والقيم الجمالية غير مرتبطين بالقيم الخلقية والمعرفية والدينية، فعند جورجياس السوفسطائي لم تتعد الغاية الجمالية عتبة اللذة والنشوة الحسية[4].

أما سقراط فقد كان الجمال عنده يستهدف غاية خُلقية، فالجميل هو ما يؤدي إلى

(1) ينظر: ابن سينا، **الشفاء**، الإلهيات، الإدارة العامة للثقافة، ص 300.
(2) عبد الحميد، عرفان، **دراسات في الفرق الإسلامية**، د.ط، دون دار نشر، ص169، بتصرف.
(3) العقاد، عباس محمود، **الله**، ط3، دار المعارف، القاهرة، ص222.
(4) ينظر: مطر، أميرة حلمي، **فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها**، دار قباء، 1998، ص 20، ص 22.

الخير، والجمال في الأشياء أن تحقق المنفعة أو الغاية التي صنعت من أجلها، والمقصود من الجمال عنده بلوغ جمال الروح الجوهري، أي البحث عن المعنى الكلي في الجمال[1].

وهكذا نجد أن غائية الجمال عند سقراط قد تجلت في إطار الوظيفة الأخلاقية أي في نطاق العلاقة القائمة بين الجمال والخير، فلم تتسامَ غائية الجمال عنده –بوضوح- إلى الحق، أي إلى الغائية المعرفية الميتافيزيقية، بل انحصرت في الإطار الاجتماعي وبناء الفضيلة في المجتمع.

ثم جاء تلميذه أفلاطون كي يصعد بغائية الجمال إلى مستويات المعرفة الميتافيزيقية المطلقة، وذلك من خلال ربطه بين المثل العليا، الحق والخير والجمال في جدل صاعد يستهدف بلوغ المطلق[2]، إذ إنه يرى في الجمال تلك القوة التي يدعو بها الله جميع الكائنات إليه بعد صدورها عنه، فالجمال هو الصفة الإلهية التي تجذب المخلوقات إلى خالقها[3].

وقد سار أفلوطين بالروح الأفلاطونية وجدلها الصاعد إلى أقصى مداه، وجعل من تجربة التأمل الصوفي غائية نهائية للجمال، فالغاية القصوى التي تسعى إليها النفوس في تأملها الجمالي هو بلوغ عالم الحقائق الروحية وتحقيق الاتصال بالجمال في ذاته، أي الجمال المطلق (الإلهي)، وهو الجمال النقي غير المدنس بالمادة والجسد[4].

وبذلك يكون أفلوطين قد قعّد نظرياً وأسس لتجربة صوفية مرتكزة على الجمال؛ منطلقةً من أصول أفلاطونية ومُشَكِلَةً لقاعدة تأسيسية انطلق منها من نظّر للفكر الصوفي من فلاسفة المتصوفة المسلمين.

ثم جاء كانط لينتقل بغائية الجمال من عالمها الميتافيزيقي الأفلاطوني إلى عالمه النقدي، وقد قام بتنقية الأخلاق من كل استاطيقا؛ أي من كل حس جمالي أو شعور، كما أنه حصر مفهوم المعرفة في مجال الاستخدام النظري والعملي للعقل واستبعد الذوق التجريبي العام؛ فالحكم الجمالي عنده لم يعد فيه أي معرفة[5] وهو وإن صرح في

---

(1) ينظر: أفلاطون، **فايدرس أو عن الجميل**، ط1، (ترجمة أميرة مطر)، دار المعارف، ص 6.
وينظر: مطر، أميرة حلمي، **فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها**، ص 28-30.
وينظر: هويسمان، دني، **علم الجمال**، (ترجمة: ظافر الحسن)، منشورات عويدات، بيروت، ص 21.
(2) ينظر: أفلاطون، **المأدبة (فلسفة الحب)**، (ص 68 ، 69، 70)
وينظر: رشاد، هاني محمد، **الوجود واللاوجود في جدل أفلاطون**، ص 208.
(3) ينظر أفلاطون، **فايدروس**، ص 79-80.
(4) ينظر، خالد، غسان، **أفلوطين (رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة العرب)**، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ص 226، 228، 229.
(5) جادامر، هانز جورج، **تجلي الجميل ومقالات أخرى**، (ترجمة سعيد توفيق) ، المجلس الأعلى للثقافة ، 1997، ص25، بتصرف

مواضع عدة بتنزه الجمال عن المنفعة وخلوه عن الغرض إلا أنه في كتاب نقد ملكة الحكم الذي حلل فيه مسألة الجمال والذوق يرى أن غائية الجمال تكمن في تيسير عملية التآليف والتآزر لملكاتنا الفكرية، أي إن حكم الذوق ينطوي على تكيّف وملائمة بين إدراكنا للشيء الجميل ووعينا بهذا الإدراك [1].

وهو يرى أن قوانين العالم الطبيعي تستند إلى مبدأ العلية وأن الإرادة الأخلاقية تستند إلى مبدأ الحرية الإنسانية وملكة الحكم هي ما يحقق الترابط بين عالم الضرورة (العالم الطبيعي) وعالم الحرية أي بين مجال العلم ومجال الميتافيزيقا بمعنى أن ملكة الحكم هي الواسطة بين الذهن والعقل وأن الشعور باللذة هو الواسطة بين المعرفة والإ رادة[2]، فالجمال عنده يمثل جسراً لعبور الهوة بين العقل النظري والعقل العملي، وعلم الجمال هو أداة الوصل بين قسمي الفلسفة النظرية والعملية[3]

وهيجل الذي يرى الجمال تجلياً محسوساً للفكرة، يجعل الجمال سبيلا ً من السبل التي يسير بها الفكر البشري في نشدانه للمطلق [4].وهو يرى أن الفكرة المطلقة المتجسدة في عالم الأشياء تكشف نفسها للحواس من خلال الجمال، فإذا كان الجميل هو التموضع الحسي للفكرة فإن الفكرة لا تكون حقيقية فحسب، وإنما جميلة أيضاً[5]. وهكذا نجد أن هيجل ينزع بغائية الجمال نزوعاً معرفياً.

ويعلق ول ديورانت في هذا الصدد تعليقاً ظريفاً فيقول " إن عظام الميتافيزيقيا الصلبة ترتعش وتفزع بعض الشيء حين يحل الجمال إلى حين محل الحق ويلتمس في الحكمة محراباً"[6]. أي حينما يصبح للجمال دور معرفي بدلا ً من المنطق- الذي يدرس الحق بوصفه واحداً من القيم الإنسانية العليا- في مبحث (ماوراء الطبيعة).

وخلاصة القول: إن الفلسفة بتياراتها الأيديولوجية المتباينة، سواء انعتقت بغائية الجمال إلى فضاءات الميتافيزيقا المطلقة أم أبقتها في نطاقها الفيزيقي الخُلُقي أو المعرفي، فلم تخلُ من اعتراف بتلك الغائية، حتى إن الفلسفات العدمية أقرت بغائيةٍ

---

(1) مطر، أميرة، **فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها**، ص 115 بتصرف طفيف.
(2) ينظر: هويسمان، دني، **علم الجمال**، ص 62،61.
(3) ينظر: كنت، **نقد ملكة الحكم**، ص 70-73
(4) ينظر: هويسمان، **علم الجمال**، ص 17.
(5) بسطاويسي، رمضان، **فلسفة هيجل الجمالية**، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1991.بتصرف طفيف
(6) ديورانت، ول، **مباهج الفلسفة**، (تقديم ابراهيم مدكور)، (ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني)، ط2، ج1، مكتبة الانجلو المصرية، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، 1957، ص 284.

للجمال ولو كسبيل لخلاص جزئي مؤقت[1].

المبحث الثاني: غائية الجمال في القرآن الكريم

لا بد ابتداءً من تبيان غائية الوجود الكلية كما يمكن استخلاصها من القران الكريم، كي تكون توطئة لازمه لجلو غائية الجمال في الوجود؛ أي لتبيان الدورالذي يقوم به الجمال أ نطولوجياً في سبيل تحقيق الغائية الكلية، وذلك انطلاقاً من الاعتقاد اليقيني بأن الخالق الحكيم جل وعلا ما خلق شيئا إلا لغاية. يقول الله عز وجل"أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ (115) "[المؤمنون: الآية 115].ويقول جل وعلا "وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ (16)"[الأنبياء:الآية 16].

المطلب الأول: الغائية الكلية في القرآن الكريم

يُؤَطِرُ مُستَهلُ التنزيل وخاتمه المبدأ والمنتهى؛ العلة والغاية، ليشكل الدائرة الزمانية للكون التي تبدأ من [الله- علةً] **اقرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الذي خَلَقَ * خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ** [العلق: الآية 2] وتسير في مسار دائري لتنتهي عند [الله-غاية]، **وَاتقوا يَوْماً ترْجَعُونَ فِيهِ إِلى اللهِ** [البقرة: الآية 281]، وما بين (الله-علة) البدء والخلق (والله- غاية) المآل و المصير، تتشكل حياة الإنسان الزمانية دستوراً في الكتاب المسطور، وواقعاً معيشاً في الكتاب المنظور.

وقد جاءَ مُستَهَلُ التنزيل[2] دالاً على العلة مطلقاً (الذي خلق) وعلى العلة تعَيُناً (خلق الإنسان) كي يمايز المُخصّصَ بالخلق والخطاب بتلك الجوهرية[3] التي يفترق بها

(1) كما هو الحال في فلسفة شوبنهاور التشاؤمية.
(2) **اقرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الذي خَلَقَ * خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ** [العلق: الآية 2]
(3) أعني بها العقل، الناطقية، الذات الإنسانية المتمايزة، الشق اللامادي من الكيان الإنساني.

ويتمايز عن كل ما خلق الله مطلقاً، وليقعد لسبيلي معرفة العلة؛ السبيل النازل من الحق إلى الخلق، والسبيل الصاعد من الخلق إلى الحق[1]، موجهاً الذات العاقلة المخاطبَة إلى جوهرها القابل للتعليم بالقلم، مرشداً إياها إلى معرفة [الله-علة] من خلال الكتابين معاً مسطوراً ومنظوراً.

ثم جاءت خاتمة التنزيل[2] لتعود بالدائرة الزمانية إلى حيث ابتدأت -ولكن من منظور آخر[3]- إلى [الله- غاية] مآلا ً ومصيراً، مؤكدةً على سرمدية (العلة- الغاية) ذاتاً، وعلى زمنية دائرة (المبدأ- والمعاد) خلقاً، مُقعّدَةً للغائية الكلية للكون والإنسان وهي (الله- علة وغاية) معرفة وعبادة وراسمة داخل الدائرة الزمانية سبل تحقيق تلك الغائية من خ لال الكتاب المنقول والكون المعقول.

فكان المنقول من حيث ذاته دالا ً مباشراً على الغائية الكلية[4] ومن حيث فحواه داعياً إلى إعمال الجوهر الإنساني لتعقل الكون واتخاذه سبيلا لمعرفة خالقه[5].

وكان الكتاب المنظور من حيث ذاته مَعْرضاً للتعقل القائم على استخلاص المعارف الكلية الموصلة للغاية، ومن حيث مساره مسرحاً للعمل المُغيّا بالغائية الكلية والمرسوم وفق الدستور المسطور.

وهكذا تكون "حياة الإنسان الزمنية إدراكاً عقلياً للمبدأ- العلة وتوقاً أنطولوجياً باطناً للرجوع إلى المبدأ- الغاية"[6].

وقد أعلن الباري جل وعلا غائية خلق الإنسان في ساحة الملأ الأعلى: **إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأ َرْضِ خَلِيفَةً** [البقرة: 3]، مرهصاً لذلك الإعلان بتهييء الأين بنواميسه ومقولا ته الفيزيقية المتوائمة مع المستخلف، يقول الله عز وجل قبيل آيات الإعلان **الَّذِي جَعَلَ**

---

(1) الذي يتجلى في أول آيات التنزيل في قوله تعالى: **الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ** إشارة إلى القابل وهو العقل.
(2) **وَاتَّقُواْ يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللّهِ** [البقرة: الآية 281]
(3) يقول العامري: "[إن كان الأول المحض والآخر المحض بالذات شيئاً واحداً وإن اختلف الوصفان عليه بالإضافة، فبالحري أن يكون المبدأ والغرض المحض غير مختلفين بالذات وإن اختلفا بالإ ضافة]، أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، ص 279.
(4) تتمثل الغائية الكلية في معرفة الله عز وجل وعبادته، وجعلها بوصلة للفكر والعمل، يقول الله عز وجل: **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِ نسَ إِلا ّ لِيَعْبُدُون**) [الذاريات: 56] .
ويقول تعالى: **قُلْ إِنَّ صَلا َتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ** .[الأنعام: 162]
(إن الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم) ال عمران 51
(5) يقول تبارك وتعالى: **وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأ َرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلا ً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ** [آل عمران: 3] ويقول تعالى: **قُلِ انظُرُواْ مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ** [يونس: 101].
ويقول عز وجل: **قُلْ سِيرُواْ فِي الأ َرْضِ فَانظُرُواْ كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ** [العنكبوت: 20].
(6) خالد، غسان، **أفلوطين**، منشورات عويدات، باريس، ص 37، بتصرف طفيف.

لَكُمُ الأ َرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ فَلا َ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ [البقرة: 22]. ويقول جل وعلا **هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأ َرْضِ جَمِيعاً** [البقرة: 29].

فبعد تهييء الأين بكمّه وكيفه ومتاه المحصور داخل الدائرة المؤطّرةِ بالمبدأ و المنتهى، يعلن الحق جل وعلا عن خلق المستخلف مُجَلِّياً الميزات الصميمة التي أودعها الله فيه، ميزتي العقل والإرادة، اللتين جعلتا من تلك الذات الإنسانية المتمايزة مناطاً للا ستخلاف والتكليف.

فجلى ميزة العقل من خلال حادثة تعليم آدم الأسماء كلها، أي تعليمه ماهيات الأ شياء وكلي َات المعارف وبدائه العقول[1]. فماهيات الأشياء هي حقيقتها وهذا النوع من المعارف التي تنفذ إلى بواطن الأشياء وتتذهن لبّها وهو من اختصاص شق العقل الكليّ القادر على استخلاص المعاني الكلي ّة المحمولة في التمظهرات الجزئية؛ كتعقل ماهية الجمال المحمولة في الأشياء الجميلة، أما بدائه العقول أو مايسمى العلوم الضرورية كمعرفة أن الجزء أصغر من الكل فهي ما يرتكز عليه الشق المنطقي من العقل في بناء العلوم المكتسبة بمعاونة الحواس؛ التي تمثل بوابة المدخلات المعرفية. وبذلك نستطيع القول إن العقل - باعتبار طبيعة الوظيفة التي يؤديها - شقان؛ شق كليّ وآخر منطقي، و الله عز وجل بتعليم آدم الأسماء قد منح لكل شق مُتَعَلَّقهُ والأساس الذي يبني عليه؛ فمنح للشق الكلي ماهيات الأشياء وللشق المنطقي بدائه العقول.

---

(1) أورد المفسرون توجيهات عدة لمدلول الأسماء في قوله تعالى: **وَعَلَّمَ آدَمَ الأ َسْمَاءَ كُلَّهَا** ولعل أكثرها قبولا ً الرأي القائل إن المقصود بالأسماء المسميات، ينظر:الزمخشري،أبو القاسم محمود بن عمر(538ه)، **تفسير الكشاف**، ط4، ج1، (ترتيب وضبط محمد عبد السلام شاهين)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2006م، ص 130. وينظر: ابن عاشور، محمد الطاهر، **تفسير التحرير والتنوير**، د. ط، ج1، دار سحنون، تونس، ص 409 . كذلك يقول محمد رشيد رضا "إن المراد بالأسماء المسميات ، عبر عن المدلول بالدليل لشدة الصلة بين المعنى واللفظ الموضوع له وسرعة الانتقال من أحدهما ل لآخر، والعلم الحقيقي إنما هو إدراك المعلومات أنفسها"، ويورد قول محمد عبده الذي يرى: "أن الا سم قد يطلق إطلاقاً صحيحاً على ما يصل إلى الذهن من المعلوم، أي صورة المعلوم في الذهن، وبعبارة أخرى بان يعلم الشيء عند العالم، (...)، فالأسماء هي ما به= =نعلم الأشياء وهي العلوم المطابقة للحقائق"، رضا، محمد رشيد، **تفسير المنار**، ط2، ج1، دار المعرفة، بيروت، ص 262، بتصرف، ولهذا الرأي ما يسنده عند بعض الفلاسفة، فالفارابي يرى أن الألفاظ دالة على المعقولات التي في النفس، وما في النفس مثالات ومحاكاة للتي خارج النفس، والمعقولات الموجودة في النفس هي المعاني الكلية وليس مفهوماتها الجزئية. الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان، (ت 399ه ـ)، **كتاب الحروف**، (تحقيق محسن مهدي)، دار المشرق، بيروت، 1996، ص 76.

وينظر، الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان، (ت 339هـ)، **شرح الفارابي لكتاب أرسطو طاليس في العبارة**، (تقديم ولهلم كوتش اليسوعي، وستانلي مارو اليسوعي)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960، ص 24.



فقبل ذلك التعليم الأول كان العقل الآدمي هيولانياً صرفاً، أي خلواً من الصورة كما الهيولي من حيث كونها جوهر خلو من الصورة[1]،وهو في تلك المرحلة السابقة على تعليم الأسماء يشكل قوة أولى متهيئة لقبول الصور الكلية المنتزعة من موادها، وهي عقل تام بالقوة، وما أن أودعت فيها ماهيات الأشياء وبدائه العقول حتى استحالت إلى قوة ثانية لها قدرة على التصور بالصور الكلية والمعارف الثانوية التي تؤهلها لتصير قوة ثالثة هي ما يسميه الفلاسفة العقل المستفاد، وتلك القدرة على التعقل التي أودعت في العقل الإنساني تكون له بالقوة أبداً ويكون مخرجها من القوة إلى الفعل من هي معه بـ الفعل أبداً، أي إنها فيه بالذات؛[2] وهو الباري جل وعلا الذي أودع الذات الإنسانية تلك الملكة الصميمة التي افترق بها عن سائر المخلوقات، والتي شكلت بأبعادها المختلفة شقه اللامادي المنتمي من حيث ماهيته لعالم الملكوت[3]، وهو القابل للتكشف للذات من خلال الاستبطان الذاتي.

كما جلى الباري جل وعلا ميزة الإرادة الحرة من خلال حادثة الاختيارالأولى لتلك الذات الترانسندنتالية المحضة[4]، والإرادة تمثل الشق العملي من العقل الإنساني الشق الذي ينزع ويختار الفعل وفقاً لما يتعقله الشق النظري بشطريه؛ المنطقي والكلي.

ولعل حادثة الأختيار الأولى تمثل تدشيناً لملكات العقل والإرادة، ونقطة تحولها من القوة إلى الفعل، يقول سيد قطب في ظلاله: "لعلني ألمح أن هذه التجربة كانت تربية لهذا الخليفة وإعداداً، كانت إيقاظاً للقوى المذخورة في كيانه، كانت تدريباً له على تلقي الغواية، وتذوق العاقبة، وتجرع الندامة، ومعرفة العدو، والالتجاء بعد ذلك إلى الملاذ الآ مين (..) إنها هي هي تجربة البشرية المتجددة المكرورة"[5].

وبذلك تكون غاية الحياة الزمنية للإنسان هي معرفة [المبدأ- الغاية] أي معرفة الله عز وجل وعبادته **وَمَا خَلَقْتُ الجِنّ وَالإ ِنسَ إلا ّ لِيَعْبُدُون** إضافة إلى الاضطلاع بـ المهمة المنوطة به وهي تحقيق الاستخلاف في الأرض **إِنّي جَاعِلٌ فِي الأ َرْضِ خَلِيفَةً** [البقرة: 3]. يقول الراغب الأصفهاني: إن الغرض الذي لأجله أوجد الإنسان أن

(1) الهيولي، مفهوم متذهّنٌ، غير متخيّل ولا مُتَصّور لاستحالة تصور جوهر خلو من صورة.
(2) ينظر: ابن سينا، **اثبات النبوات**، (تحقيق ميشال مرمورة)، دار النهار، بيروت، 1968، ص 42، 43.
وينظر: التوحيدي، أبو حيان، **المقابسات**، ص 257.
(3) ينظر: الطوسي، أبو نصر، عبدالله بن علي السراج، **كتاب اللمع في التصوف**، بتصرف طفيف، اعتنى بنسخه وتصحيحه رونلد الن نيكلسون، مطبعة برلين، ليدن، 1914، ص 435، يرى الطوسي أن روح آدم خلقها الله من الملكوت وجسمه من التراب.

(4) أعني الذات السابقة على أية تجربة إنسانية أي؛ آدم عليه السلام.
(5) قطب، سيد، **في ظلال القرآن**، ط30، مجلد 1، دار الشروق، القاهرة، 2001، ص 59.

يعبد الله، ويخلفه، وينصره، ويعمر أرضه كما نبه الله تعالى بآيات في مواضع مختلفة حسب ما اقتضت الحكمة ذكره، وذلك مثل قوله تعالى **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِ نسَ إِلا لِيَعْبُدُون** وقوله **إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَ رْضِ خَلِيفَةً** (...)، وكل ذلك إشارة الى توليهم أموراً لم يستصلح لها إلا الانسان[1]

وتحقيق الغائية الكلية يتم من خلال مستويين:

أولاً: المستوى المعرفي (العلم) الذي يشتمل بعدين:

البعد الفيزيقي: الذي يتضمن معرفة قوانين الأرض وسنن الكون معرفة تكفل إعمارها وكشف مذخوراتها التي أودعها الله فيها وهيأها تعالى لخدمة الإنسان كي تستقيم حياته.

البعد الميتافيزيقي: أي معرفة الله عز وجل معرفةً مفضيةً إلى عبادته.

ثانياً: المستوى الأخلاقي(عمل): أي إقامة القانون الأخلاقي الإلهي، الذي ينظم حياة الجماعة الإنسانية.

وهكذا تستبين معالم الغائية الكلية في القرآن الكريم ومحاور تحقيقها، والتي تُعَدُّ معرفَتُها مقدمةً لازمةً لاستجلاء غائية الجمال في القرآن الكريم؛ ذلك أنها تصب في ذات الإناء المُحَقِقِ للغائية الكلية.

وهكذا فبالمُكنَةِ القولُ بأن غائية الجمال في القرآن الكريم مُتَحلِقةٌ حول محاورَ ثلاثة:

1. غائية الجمال الكلية.
2. غائية الجمال المعرفية.
3. غائية الجمال الأخلاقية.

وتلك المحاور الثلاثة هي عنوانات المطالب الآتية التي تتجلى غائية الجمال طيّها.

المطلب الثاني: غائية الجمال الكلية

* يقول الله جل وعلا: **ذلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لا إِلَـهَ إِلا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ** [الأنعام: 104].
* ويقول تبارك وتعالى: **قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الوَاحِدُ القَهَّارُ** [الرعد: 26].
* ويقول عز وجل: **اللهُ خَالِقُ كُـلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ** [الزمر: 62].
* ويقول تعالى: **ذَلِكُـمُ اللهُ رَبُّـكُمْ خَالِقُ كُـلِّ شَيْءٍ لا إِلَـهَ إِلا هُوَ** [غافر: 62].

(1) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (502ه)، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ط1، (تقديم أسعد السحمراني)، دار النفائس، بيروت، 1988م، ص77، 78 بتصرف.



والشيء هو" اسم لجميع المكونات عرضاً كان أو جوهراً"[1]، ويرى الفارابي إن الشئ قد يقال على "كل ما له ماهية ما كيف كان خارج النفس أو كان متصوراً على أي جهة كان"[2]

وهكذا فإن لفظ شيء يطلق على المادة المحسوسة كما يطلق على المعنى المعقول، ولما كان الجمال يمثل ماهية معقولة؛ فحكم الخالقية يَسْتَغْرِقُهُ لزوماً، لوقوعه تحت حكم كل شيء، فالله تبارك وتعالى خلق الجمال ماهية كليّة، ومعنىً معقولا ً محايثاً للمادة الجسمانية، ومتعقلا ً كلياً في الذات العارفة.

وقد جعل الله تبارك وتعالى بين الجمال واللذة اقتراناً تلازمياً فطرياً، كي يكون الإ حساس به واستشعاره فطرياً مباشراً ومُلتَذّاً ومتوائماً مع الطبع، لذا فقد كان الجمال محبوباً لذاته[3].

ويذهب سانتيانا إلى اعتبار اللذة جوهر إدراك الجمال، وعرف الجمال بأنه لذة نعتبرها صفة في الشيء ذاته [4].

واللذة الجمالية مفترقة ذاتاً وجوهراً عن اللذات الجسدية، واللذات بوجهٍ عامٍّ صنفان؛ منها ما يتبع المحسوس ومنها ما يتبع المفهوم؛ أي منها ما هو جسماني ومنها ما هو نفساني [5]، وقد وجد للإنسان لذّات مختلفة تبعاً لازدواج ماهيته[6]، فاللذة الجسدية متعلقة بشقه المادي فيما تتعلق اللذة النفسانية بشقه اللامادي.

واللذة الجمالية من حيث ماهيتها تنتمي للذات المتعلقة بالشق اللامادي من الذات ا لإنسانية، لذا فهي منزهة عن التعلقات الجسدية، فهي غير مكتَنَفِة لجزء معين من الجسد بل إن الإحساس بها يشمل الكيان الإنساني بكليّته، حتى إن الإحساس باللذة الجمالية يوهم بنوع من التحرر من الجسد، وهي لذة تتعلق بعملية الإدراك ذاتها، والتي تعمل على

---

(1) الجرجاني، السيد الشريف أبو الحسين علي بن محمد (ت 816 ه)، **التعريفات**، د.ط، دار الكتب العلمية ، بيروت، باب الشين ، ص 133

(2) الفارابي ، أبو نصر محمد بن طرخان(ت 339 ه)، **كتاب الحروف**، د.ط ، (تحقيق محسن مهدي) ، دار المشرق، بيروت، 1969، ص 128

(3) ينظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد(ت 505 ه)، **إحياء علوم الدين**، ط3 ، الجزء 5، دار الخير، بيروت، 1994، ص 186

(4) سانيتانا، جورج، **الإحساس بالجمال**، (ترجمة: محمد مصطفى بدوي)، د.ط، هيئة الكتاب، ص 93 بتصرف.

(5) ينظر: الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان، (ت 339هـ)، **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**، ط1، (تحقيق سحبان خليفات) الجامعة الأردنية، عمان، 1981، ص 212.=

=وينظر: العامري: أبو الحسن محمد بن يوسف، (ت 381هـ)، **السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية**، (تحقيق أحمد عطية) جامعة القاهرة، القاهرة، 1998م، ص 111.

(6) ينظر، العامري، **السعادة والإسعاد**، ص 115



ترابط العناصر الحسية فتتخذ وجوداً خارجياً وتكون العملية ذاتها مصدر لذّة[1]، وهي بذلك تفترق عن اللذات الجسدية الأخرى والتي تشترط ملابستها لعضو معين من الجسد لكي تلتذ، أي إن ثمة فارقاً زمنياً بين إدراكنا لها والتذاذها يتضمن هذا الفارق الزمني مباشرتها للحس، وتكون اللذة المستقاة منها مرتبطة بعضو معين من الجسد[2].

كما تمتاز اللذة الجمالية بطبيعة جدلية صاعدة إلى فضاءات المطلق، بل لعل تلك الطبيعة الجدلية الصاعدة للذة الجمالية تمثل الغائية الإلهية من خلق ذلك التلازم بين الإ حساس بالجمال والتذاذه أي بين الجمال واللذة.

وهكذا فإن اللذة المتأتية من مطالعة الجماليات الحسية من خلال الحواس الا ستاطيقية هي لذة متسامية بالقوة أي إن لها نزوعاً ذاتياً إلى كيفيات أسمى وذلك للمجانسة بين ماهية اللذة الجمالية وماهية اللذّات العقلية الأخرى كلذة الأخلاق والعلم و الفضيلة وغيرها من اللذات العقلية.

أولا ً: غائية الجمال الكلية الاولى:

الجمال هو الأكثر إعلاناً من بين المعقولات عن عالم المعقول؛ وذلك لتكشفه من خلا ل المحسوس، فالجمال يمثل نقطة التقاء بين عالم المعقول وعالم المحسوس، فهو من حيث ماهيته ينتمي لعالم المعقول ومن حيث أجلى أشكال ظهوره فهو مُتَكشِّفٌ في المحسوس، وبسبب تلك الطبيعة ثنائية التعلق للجمال فقد خلقه الله تبارك وتعالى ليكون سبيلا ً للموازنة بين المادي واللامادي من الكيان الإنساني، فمن حيث تعلقه بالمحسوس فإن الجمال يسير بجدل نازل إلى متعلقات الحواس وضرورات الشق الطيني من الإنسان، فيسمو بها بحيث تكون تلبيتها الضرورية لإقامة الحياة ذات طابع سام جميل لا مجرد قضاء حاجة فسيولوجية فظة. يقول العامري:" إن المدركات الحسية وإن كانت مباينةً للصور العقلية فلا مانع من أن تكون سبباً لانتباه العقل لها، إذ هي في الحقيقة تحاكيها وإن كانت أنقص منها"[3]

وأما من حيث ماهيته اللامادية فإنه يتسامى بجدل صاعد نحو جماليات أكثر لطافة لتنزهها التام عن التعلقات الحسية والتكشفات الجزئية؛ كجمال الأخلاق والعلم و الفضيلة. وتعقّل الجمال بوصفه ماهية لا مادية يتم من خلال اعتبارين، اعتبار مرتبط بتعلقه الثنائي وآخر متعلق بماهيته المجردة، أما الاعتبار الأول فيتم من خلال جدل

---

(1) ينظر: سانتيانا، **الإحساس بالجمال**، ص91.
(2) سانيتانا، **الإحساس بالجمال**، ص 91.
(3) العامري، **الأمد على الأبد**، ص 112

صاعد من المحسوس إلى المعقول.

وأما الاعتبار الثاني فيكون من خلال عملية الاستبطان الذاتي للجمال الكليّ المركوز في الفطرة، وهو ما يبرهن على أن الجمال هو موضوع لمقولة قبلية Apriori تتكشف من خلال الاستبطان الذاتي، كما أنه يمثل موضوعاً بعدياً Aposterior يتوصل إليه من خلا ل التجربة القائمة على الإنسحاب من عالم الظواهر بغية الوصول إلى الجمال في ذاته[1].

والاستبطان يأخذ شكل جدل نازل من الكلي إلى الجزئي، بينما يمثل التجريد جدلا ً صاعداً من الجزئي باتجاه الكلي.

وهكذا نكون قد رسمنا غائية الجمال الكلية الأولى رسماً صاعداً وهابطاً كي تستبين معالمها.

لننتقل إلى الغائية الكلية الثانية للجمال والتي تتمثل في عملية الربط بين ملكات ا لإنسان الكلية، ولتوضيح هذه المسألة لا بد من مقدمات ضرورية تشتمل على مقاربات ثنائية تعكس مجموعة من المتناظرات والمتقابلات التي يَنْظُم الجمال تداخلاتها.

ثانياً: غائية الجمال الكلية الثانية:

لقد خلق الله تبارك وتعالى الإنسان ومايزه عن سائر مبروءاته بالعقل والإرادة اللتين تمثلان شقي القوة العاقلة الإنسانية، الشق العلمي والشق العملي، فالنفس الإنسانية الناطقة تنقسم قواها إلى قوة عالمة وإلى قوة عاملة وكل واحدة منهما تسمى عقلا ً باشتراك الاسم[2].والشق العلمي أو النظري من الذات العاقلة هو المسؤول عن جانب العلم من الكيان الإنساني فيما يتعلق الشق العملي من الذات العاقلة بجانب العمل.

وقد جعل الله تبارك وتعالى حياة النفس وكمالها يتحقق من خلال حركتها بين العلم والعمل[3] وقد قرن الله جل وعلا في تنزيله الحكيم بين العلم والعمل[4]، وقد رتب الجزاء

---

(1) وهو خلاف ما ذهب إليه شيللر في كتابه "**في التربية الجمالية للإنسان**"، فهو يرى أن الجمال ليس موضوعاً لخبرة بعديه بل هو مقولة قبلية، وذلك إن الجمال بوصفه ثنائي التعلق (لا مادي الماهية ومادي التكشف) فيتوصل إليه من خلال جدلين صاعد هو التجريد ونازل هو الاستبطان، فالجدل الصاعد يجعل من الجمال مقولة بعدية متأتية من الخبرة الحسية باتجاه الجمال في ذاته، والجدل النازل يبدأ من الجمال بوصفه مقولة قبلية باتجاه تعلقاته المحسوسة.

(2)ابن سينا، أبو علي الحسين بن علي(ت 427 ه)، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، ط 2، مطبعة السعادة، القاهرة، 1938، ص 163 بتصرف طفيف.

و ينظر: الغزالي، **معارج القدس**، ص 49. وينظر: الغزالي، **ميزان العمل**، ص 23. وينظر: العامري، **الأمد على الأبد**، ص 89.

(3) ينظر العامري من **كتاب النسك العقلي والتصوف الملي**، ص 512.

وينظر: إقبال، محمد، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ص 88.

(4) ورد اقتران **الذينَ آمَنوا** بـ **عَمِلوا الصَالِحَاتِ** (العلم والعمل) في القرآن الكريم في أكثر من اثنين وخمسين موضعاً.

بشقيه الفيزيقي والميتافيزيقي على كمالهما معاً.

كذلك نجد ان الفلسفة التي تمثل محبة الحكمة والتي تقتضي معرفة شمولية للكون والإنسان، قد انقسمت إلى حكمة نظرية وأخرى عملية[1].

يقول بلونديل: "في الفلسفة دائماً فيما يبدو عنصران متمايزان، معرفة تأملية للحقيقة الحقة، وحل عملي راسخ لمشكلة المصير الإنساني"[2].

وقد جعل الله جل وعلا القوة الناطقة النظرية (العلمية) مميزة للحق والباطل، و القوة الناطقة العملية مميزة للخير والشر[3].وجعل غاية الناطقة النظرية معرفة **الحق**، وغاية الناطقة العملية تحقيق **الخير**.

وقد قعد الإغريق – بوصفهم نقطة انطلاق الفلسفة المُؤَرّخَة- للقيم الإنسانية العليا، فرأى

أفلاطونهم "أن الإنسان ثلاثيٌ الأبعاد؛ عقل يستقرىء الحق، وإرادة تستقطب الخير، وحس يستقطر الجمال[4].

وكانت قيم الحق والخير والجمال مذّاك تمثل القيم الإنسانية العليا التي تستغرق الكون والإنسان، فالحق هو غاية العلم والمعرفة في الكيان الإنساني على اختلاف تفريعاته، والخير هو غاية العمل والأخلاق بتفاصيله المختلفة. والسؤال الذي يتصاعد إلى أديم الوعي هو ما دور الجمال بوصفه متمماً القيم العليا التي تشكل الذات الإنسانية في تلك المنظومات الثنائية؟

لقد حاول الفلاسفة تفسير العلاقة القائمة بين الحق والخير والجمال أو بين الشق العملي والشق العلمي من الذات العاقلة الإنسانية.

وقد أدرك كانط تلك الثنائية في العقل الإنساني، فرجع إلى العقل الإنساني فاكتشف فيه بناءً أو تركيباً غايته المعرفة النظرية [الحق] ثم اكتشف بناءً أخر غايته توجيه السلوك الأخلاقي [الخير]، ثم انتهى إلى إثبات وجود قدرة مستقلة وظيفتها الشعور بـ الجمال[5]،ورأى أن تلك الملكة تمثل جسراً لعبور الهوة بين العقل النظري والعقل العملي،

---

(1) ينظر: التوحيدي، أبو حيان، **المقابسات**، ص 228.

(2) غريغوار، فرانسوا، **المشكلات الميتافيزيقية الكبرى**، (ترجمة: نهاد رضا)، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص 10.

(3) ينظر: العامري، **السعادة والاسعاد في السيرة الإنسانية**، ص 314.وينظر: الفخر الرازي، محمد بن عمر(606ه)، **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، ط1، ج1، (تحقيق محمد البغدادي)، دار الكتاب العربي،بيروت،1990 ، ص511 .

(4) هويسمان، **علم الجمال**، ص 7، (مقدمة د. كمال الحاج)، بتصرف.

(5) مطر، أميرة حلمي، **فلسفة الجمال**، المكتبة الثقافية، ص 93، 94، بتصرف.

وأن نقد ملكة الحكم هي أداة الوصل بين قسمي الفلسفة إلى كلٍ واحد[1] .

وكانط إذ جعل الجمال جسراً لعبور الهوة بين العقل النظري والعقل العملي؛ فلم يبيّن تداخلات الجمال فيما بينهما؛ بل هو على العكس من ذلك قام بعزل الأخلاق و المعرفة عن الشعور الجمالي.

أما كروتشه فرأى أن للروح نوعين من النشاط؛ نشاط نظري وآخر عملي، وجعل للنشاط النظري مظهرين؛ مظهراً جمالياً يتبدى في المعرفة الحدسية وأداتها المخيلة وغايتها الجمال ومظهراً نظرياً يبدو في المعرفة المنطقية وأداتها العقل وغايتها الحق، أما النشاط العملي للروح فيظهر في الاقتصاد ويبغي المنفعة العملية ويستند إلى الرغبة كما يظهر من جهة أخرى في الأخلاق التي تسعى إلى الخير وتستند إلى الإرادة[2].

وبذلك يكون كروتشه قد عزل الجمال عن الشق العملي من نشاطات الروح فجعل الحق والجمال وجهي النشاط النظري فيما جعل الخير بشقيه [منفعةً وأخلاقاً] ممثلا ً للنشاط العملي للروح، كما أنه استثنى الجمال من أن يكون ذا تأثير في المعرفة المنطقية المتعلقة بعالم الظواهر.وسنرى فيما سيأتي كيف أن الجمال يتداخل مع شقي الذات الإ نسانية النظري والعملي على حد سواء، كما سنبين دور الجمال في المعرفة المستندة الى البناء المنطقي؛ أي معرفة القوانين الحاكمة للظواهر الطبيعية.

أما شيللرفقد قدّم للجمال تعريفين؛ أحدهما يصله بالحق وآخر يصله بالخير، فرأى أن الجمال هو الصورة الظاهرة للحق من حيث إن الحق هو مبدأ الحيوية الساري في الكون والنفس، فالجمال هو الشكل الذي مضمونه حياة، أي إنه يمثل الشكل الحي، ويرى شيللر أن من شأن هذا الوصف أن يوسع دائرة الاحتفال بالحق بحيث لا يكون الإجلال له صادراً عن الفكر وحده، بل يكون بوسع الحس هو الآخر أن يلقي نظرة إعزاز ومحبة على طلعته البهية"[3].

ويعرف شيللر الجمال تعريفاً آخر يصله بالخير فيرى أن "الجمال هو تشابه ظاهري

---

(1) ينظر: كنت، إيمانويل، **نقد ملكة الحكم**، ط1، (ترجمة غانم هنا)، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005، ص 73- 77.

(2) حلمي، أميرة، **فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها**، ص 193 بتصرف.
وينظر: كروتشه، بنديتو، **علم الجمال**، د.ط، (تعريب نزيه الحكيم)، المطبعة الهاشمية،المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية، 1963، ص 5.
وينظر: كروتشه، بنديتو، **المجمل في فلسفة الفن**، د.ط،(ترجمة سامي الدروبي)، الأوابد، ص8.

(3) شيللر، **في التربية الجمالية للإنسان**، ص 41.

مع شكل الإرادة الحرة أو الحرية[1].

ولعله يبدو جلياً ما يكتنف تلك التعريفات من غموض يعزى إلى نزوع شيللر إلى الأ دب عِوَضَ الفلسفة في بحثه الجمالي، الأمر الذي أضفي على كتاباته جمالية الأدب وأبعدها عن تحليليّة ووثوقيّة الفلسفة، وهو وإن عرّف الجمال بوصفه صورة ظاهرة للحق تارة وللخير أخرى، إلا أنه لم يكشف عن الوشائج التي تربط الجمال بالحق والخير.

نعود للثنائيات المطروحة آنفاً، ثنائية العلم والعمل، العقل النظري والعقل العملي، الحكمة النظرية والحكمة العملية، الحق والخير؛ ولننظر إليها بنوع من التحليل الدقيق، بنظرة قريبة، متناولين كل واحدة منها على حدة، في محاولة لتبيان تداخلاتها وعلائق الجمال في نطاق هذه التداخلات، ولنبدأ بشق العلم؛ أي شق الحق الذي ينضوي في نطاقه الجانب النظري من العقل الإنساني و جانب الفلسفة النظري، ولنطلق عليه عنواناً عاماً كي يَسْهُلَ تناولُ المفردات المنضوية تحته، دون الاضطرار إلى سردها كلما أردنا التحدث عن هذا الشق، ولنسمِّه (العلم) لشمولية المفردة التي تؤهلها لاستغراق المفردات ا لأخرى، ولنأخذ ابتداءً الجانب النظري من العقل الإنساني:

تتحلق حول القوة العالمة من العقل الإنساني حلقتان؛ أولاهما تتعلق بالمعرفة المنطقية والأخرى تتعلق بالمعرفة الكلية أو الحدسية المباشرة، والفرق بينهما دقيق، ف المعرفة المنطقية تنصب على الجزئي في واقعه الفيزيقي، وهي معرفة وصفية تحوم حول الظاهرة من خارجها في محاولة للتعرف على صفاتها وخواصها الفيزيقية؛ فيما ت تعلق المعرفة الأخرى بالكليّ النازع إلى عالمه الميتافيزيقي[2]،وهي تنفذ الى داخل الشئ المتعقل وتستخلص منه المعني الكلي اللامادي المباطن له، والمعرفة الأولى من اختصاص الشق المنطقي، فيما تتعلق الثانية بالشق الكلي، وهما يمثلان شقي العقل النظري للذات العاقلة.

والمعرفة المنطقية متعلقة بعالم الظواهر، أي عالم الطبيعة، وقد وضع الله جل وعلا في الكون قوانين وسنناً حاكمة لظواهره الطبيعية، وجعل في العقل المنطقي من القوة العالمة من الذات الإنسانية قدرة على استنباط القانون الناظم لظواهر متفرقة؛ أي الكشف عن الوحدة التي تجمع بين المتنوعات من خلال التجريد الذي يمثل "خطوة ضرورية في

---

(1) المرجع السابق، ص 41.
(2) ينظر: التوحيدي، أبو حيان، **المقابسات**، المقابسة السبعون، ص 237.
وينظر: الدباس، حامد أحمد، **فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم الأندلسي**، ط1، دار الإبداع، عمان 1993، ص 116.

تكوين التصورات، فالتصور هو الفكرة المجردة للطابع الذي يتفق فيه عدد من الموضوعات الجزئية، وهو ينشأ من الانتباه إلى بعض خصائص الموضوع أو لعدد من الموضوعات المتشابهة واستبعاد الخصائص الأخرى"[1].

ويمثل الجمالُ منطلقاً أساسياً لهذا النوع من المعرفة، فالجمال قائم على الإنسجام والتناغم، وهو يعكس وحدة العلاقات الشكلية بين الأشياء التي تدركها حواسنا. والجمال نظام بين الأشياء يجعلها وحدة منسجمة، أي وحدة في تنوع، من حيث مظهرها ومعطياتها الحسية، فالحس الجمالي في كل إنسان يثار بإدراك الإنسجام بين الأشياء المختلفة، والتقاط العلاقة الواحدة الرابطة بين المتنوعات[2].وسنرجئ تفصيل دور الجمال في المعرفة الفيزيقية[3] لحين الحديث عن غائية الجمال المعرفية.

أما الأخرى فهي متعلقة بالمعرفة الكليـ ـّة؛ و تمثل إدراك النفس صور الموجودات على حقائقها؛ أي معرفة ماهياتها، ذلك أن النفس هي مكان الصورة ومحلها[4].وهي تتم من خلال التجريد المحض، أي التجريد الخالص للمعقولات عن الكم المحدود والأين و الوضع وسائر عوارض الجسم[5].

ويلعب الجمال الدور الأبرز في هذا النوع من المعرفة، من خلال الجدل الصاعد المنطلق من الجماليات الحسية باتجاه المطلق، وذلك باستخلاص وتجريد الجمال الكلي الملابس للتعلقات الحسية وتمثله كشيء قائم في ذاته، وذلك للمجانسة الماهوية بين الجمال وسائر المعقولات[6] .

ولننتقل إلى مفردة أخرى من المفردات المندرجة تحت عنوان (العلم)، هي الحكمة النظرية، التي يعرفها الفارابي "بأنها صنف الفلسفة التي تحصل به معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها[7]، وتشتمل الفلسفة النظرية على ثلاثة أصناف من العلوم؛ أحدها علم التعاليم، والثاني علم الطبائع، والثالث علم ما بعد الطبيعات[8]؛ أي الرياضيات و الطبيعة وما وراء الطبيعة، وهذه العلوم مُتَحَصّلةٌ بواسطة شقي العقل النظري (المنطقي

(1) محمود، زكي نجيب، **الجبر الذاتي**، (ترجمة إمام عبد الفتاح إمام)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973، ص 87.
(2) الحوراني، يوسف، **جماليات الحكمة في التراث الثقافي البابلي**، دار النهار، بيروت، 1914، ص 47 بتصرف طفيف.
(3) المعرفة الفيزيقية تتضمن العلوم الطبيعية
(4) التوحيدي، أبو حيان، **الهوامل والشوامل**، ص 52 بتصرف.
(5) ينظر: الغزالي، **معارج القدس**، ص 29.
(6) سيأتي مزيد تفصيل لدور الجمال في المعرفة الميتافيزيقية المتحصلة من خلال القوة العالمة من العقل الإنساني عند الحديث عن غائية الجمال المعرفية المستقاة من منطوق القرآن الكريم.
(7) الفارابي، **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**، ص 224.
(8) الفارابي، **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**، ص 224.

والكلي)، وللجمال تداخل مع الأقسام الثلاثة[1].

ولننتقل إلى الشق الآخر شق العمل، الذي يشمل الخير، والقوة العملية من العقل الإ نساني والحكمة العملية، ولنعنون هذا الشق بـ [العمل] تجنباً لسرد المفردات الممثلة لهذا الشق عند الحديث عنه.

والعمل تابع للمعرفة، وهو مناط الجزاء، ومفردات هذا الشق ذات تعلقات تصاعدية، فالعمل يمثل مرحلة متقدمة من التعقل العملي ، مرحلة تنفيذية سائسها القدرة، والقدرة تسير وفق الإرادة التي تمثل القوة العاقلة العملية، ويعرفها الغزالي بأنها "مبدأ تحريك لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها اصطلا حية"[2].

وللقوة العاقلة العملية ثلاثة اعتبارات؛ اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية، وثانياً بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة، وثالثاً بالقياس إلى نفسها؛ أي فيما بينها وبين العقل النظري، ومنها تتولد الآراء المتعلقة بالخير والشر، والحسن و الجمال[3].

فالقوة العملية من حيث تعلقها بذاتها، تنتج الأحكام الخلقية وتتعقلها، وتنزع إليها من خلال الإرادة، والإرادة تعتمد على الفكر، فالفكر يكون المثل الأعلى والإ رادة تحققه، فلا يمكن أن يكون ثمة فعل من أفعال الإرادة بغير فكرة تسبقه[4]، والإرادة و المعرفة رغم تكاملهما الوظيفي، فهما مفترقتان، ففي حالة الإرادة يتم الاختيار من بدائل، أما في حالة المعرفة فيتم إثبات أو نفي اتصاف موضوع ما بصفات معينة [5].

لذا فالإرادة تمثل القوة العملية من الذات العاقلة والمعرفة تمثل القوة العلمية منها، والإرادة تختار بين الخير والشر والمعرفة تفرق بين الحق والباطل، والإرادة متعلقة بـ الفضيلة من حيث هي وضع الكون في نظام عقلي، أما المعرفة فمتعلقة بالحقيقة من حيث هي الفهم العقلي لنظام الكون[6].

وأساس الإرادة يكمن في الحرية، يقول أرسطو: "الفضيلة فعل حر لأن الإنسان لا

---

(1) ستتبين جوانب التداخل عند الحديث عن الغائية المعرفية.
(2) الغزالي، **معارج القدس**، ص 49.
(3) المصدر السابق، ص 49 بتصرف.
(4) محمود، زكي نجيب، **الجبر الذاتي**، ص 155. بتصرف
(5) المرجع السابق، ص 156 بتصرف.
(6) المرجع السابق، ص 155.



يكون مسؤولا ً إلا إذا كان حراً"[1]، والإرادة تنزع وتختار وفقا للتعقل فحيثما استحكم تعقل الجمالية الذاتية للفعل الفاضل على القوة النظرية أوعزت للقوة العملية بالاختيار ومن ثم بالتنفيذ؛ فالشِّقان متداخلان وبينهما وشائج، وللجمال تداخل في جزئيات كل منهما.

وبذلك يتبين أن تعلقات الجمال بشقي العلم والعمل تُحِيلُ إلى استخلاص غائيتين أساسيتين للجمال هما: الغائية المعرفية والغائية الأخلاقية.

المطلب الثالث: غائية الجمال المعرفية

تبين في مطلب الغائية الكلية للجمال أن المعرفة الإنسانية شقان؛ شق متعلق بمعرفة الجزئي في واقعه الفيزيقي؛ أي المعرفة المنصبة على الطبيعة وقوانينها، وشق آخر متعلق بمعرفة الكلي من خلال تجريده عن علائق المادة التي تكتنفه؛ وسنبين فيما سيأتي دور الجمال في تحقيق كلتيهما.وكيف تسهمان في تحقيق الغائية الكلية للوجود كما تم استخلاصها من منطوق القرآن الكريم.

أولا ً: المعرفة الفيزيقية:

المعرفة الفيزيقية هي معرفة قوانين الطبيعة وسننها، وقد خلق الله تبارك وتعالى الكون وفق نظام متناسق بديع، تحكمه قوانين ثابتة، يقول الله تبارك وتعالى: **إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ** [القمر: 49] كما أودع الله جل وعلا في العقول بدائه المعارف: **وَعَلَّمَ آدَمَ الأ َسْمَاءَ كُلَّهَا** [البقرة: 31].

وجعل هذه البدائه في أصل التكوين الإنساني **فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا َ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ** [الروم: 30].

وجعل في العقل الإنساني القدرة على البناء المعرفي انطلاقاً من تلك البدائه وابتناءً عليها، وخلق الحواس لتكون بوابات للمدخلات الحسية **وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأ َبْصَارَ وَ الأ َفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ** [النمل: 78]، فكانت الحواس المعرفية هي ذاتها الحواس الإ ستاطيقة؛ أي الحواس التي تدرك الجمال، والله جل وعلا حفز العقل على تأمل الكون من خلال ما بثه فيه من الجمال: **وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجاً وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ** [الحجر: 16].

إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الكَوَاكِبِ [الصافات: 6].

أَفَلَمْ يَنظُرُواْ إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ [ق: 6].

(1) معصوم، فؤاد، إخوان الصفا فلسفتهم وغايتهم، ص 252.

وجعل الجمال مقترناً باللذة، وجعلها مفترقة عن اللذة الجسدية، ومجانسة للذات العقلية الأخرى كي يؤدي الجمال دوره المعرفي بصورة تلقائية فطرية مباشرة، يقول هنري بوانكاريه(1)

وهو أحد أشهر علماء الرياضيات والفيزياء النظرية: "إن العالِم لا يدرس الطبيعة لأن في دراستها منفعة، ولكنه يدرسها لأنه يجد متعة في ذلك، وهو يجد في دراستها متعة لأنها جميلة، ولو لم تكن الطبيعة جميلة لما كانت جديرة بأن تعرف، ولما كانت الحياة جديرة بأن تعاش"، فللذة المقترنة بالجمال دورٌ في الحفز على المعرفة. يقول غسان خالد: "إذا كانت قدرة التسامي المعرفي ِّ كامنة في العقل؛ فالطاقة الدينامية التي تحرك قواعد هذا العقل هي الجمال"(2).

والله جل وعلا قرن الآيات الكريمة الداعية إلى التفكر في آلاء الله في الكون بنوع من الإيحاء الجمالي لحفز العقل والوجدان معا، ً ولتفعيل دور الجمال المعرفي.

يقول الله جل وعلا **"هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ (10) يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (11) وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (12) وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ (13) وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (14)".**

ويقول جل وعلا:

"وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (99)". [الأنعام: الآية 99].

وبذلك يشكل دور التحفيز والتنبيه على التناغم والتناسق الكوني أول تعلقات

---

(1) جوليس هنري بوانكاريه Jules Henri Poincaré(1854-1912) المشتهر باسم هنري بوانكاريه، أحد أعظم العلماء الفرنسيين في مجال الرياضيات والفيزياء النظرية كما أنه يعد من فلاسفة العلوم. وعرف بوانكاريه بأنه من قدم للنظرية النسبية العامة الحديثة .
(2) خالد، غسان، **أفلوطين**، ص 228.

الجمال في إطار غائيته المعرفية الفيزيقية[1]، يقول الفيزيائي لويس دي برولي (Louis de Broglie)[2] "كان الإحساس بالجمال في كل عصر من تاريخ العلوم دليلا ً يهدي العلماء في أبحاثهم"[3].

وقد شكل علم الرياضيات القاعدة التي بنيت العلوم التجريبية الأخرى على أساسها وانطلاقاً منها، وعلم الرياضيات قائم على معرفة الروابط بين الأعداد والذي يؤدي إلى صياغة قانون مفسر لتلك الروابط والعلاقات.

والعلاقات بين الأعداد قائمة على فكرة التناسب والتناسق الذاتي القائم بينها وهذا التناسق العددي ينطبق على أبسط الظواهر الكونية وأعقدها، يقول اينشتاين إنه: "لا علم من غير الإعتقاد بوجود تناسق داخلي في الكون"[4]، وإدراك ذلك التناسق والتناغم في الظواهر الكونية مقترنٌ بالإحساس بنوع سامٍ من اللذة الجمالية[5]، وقد عرف فيثاغورس الجمال بأنه "جوهرة آلية التناسق العددي الذي ينطبق على أبسط الظواهر وأعقدها[6].و الناظر في صفحة الكون يدرك جلي ّاً النظام الدقيق الذي يحكم ظواهره، يقول الله تبارك وتعالى " **وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شئ فصلناه تفصيلا**". [الا سراء: 12]

وكما يكمن الجمال في هذا التناسق والانسجام بين الظواهر المختلفة، فهو كذلك يمثل الوحدة الجامعة للمتنوعات والمفترقات، أي إنه يمثل وحدةً في تنوع، ويثبت ليبنتز استقرار الجمال في الإنسجام أي؛ ديمومة المنطق في العالم الحسي[7].

وتلك الجمالية الذاتية للتناسق والتناغم، وجمالية إدراك العلاقات بين الأشياء[8] تشكل المتعلق الثاني من متعلقات الجمال المرتبطة بغائيته المعرفية الفيزيقية، إذ إنها

(1) سيعمد هذا المطلب الى الاستشهاد بآراء العلماء الطبيعيين من فيزيائيين ورياضيين في إبراز دور الجمال في المعرفة الفيزيقية؛ أي معرفة القوانين الطبيعية.
(2) لويس دي بروي أو دي برولي (بالفرنسية Louis Victor de Broglie)، فيزيائي فرنسي تلميذ وصديق آينشتاين ولد عام 1892وتوفي عام 1987، حصل على جائزة نوبل في الفيزياء عام 1929، تولى منصب سكرتير الأكاديمية الفرنسية للعلوم، ساهم في نظرية الكم
(3) أغروس وستانسيو، **العلم في منظوره الجديد**، ص 45.
(4) أغروس وستانسيو، **العلم في منظوره الجديد**، ص 49.
(5) يرى ديورانت أن التماثل والتناسب والترتيب والوحدة مصادر لابتهاج النفس. **مباهج الفلسفة**، ص 285.
(6) حسان، محمد، **مقدمة في علم الجمال**، ط1، فلسفة المجتمع العربي، عمان، 2005، ص 38.
(7) ينظر هويسمان، **علم الجمال**، ص 54
(8) يرى ديدرو إن أساس الجميل يمكن في إدراك العلاقات، كما يرى ليوناردو دافنشي "أن التناسب هو أجمل ما في الأشياء"، (مرعي، فؤاد، **الجمال والجلال**، ص 58).

تشكل المنطلق الأساسي للعلوم التجريبية، ويـ ُجـ ْمـ عِـ ُ أبرز علماء الفيزياء في القرن العشرين، أن الجمال هو المقياس الأساسي للحقيقة العلمية؛ فالفيزيائي ريتشارد فينمان Richard Feynman[1] "يرى أن المرء يمكن أن يستبين الحقيقة بفضل جمالها وبساطتها" ويعلق هايزينبرج[2] (Heisenberg) بقوله: "إن الجمال في العلوم الدقيقة وفي الفنون على السواء هو أهم مصدر من مصادر الاستنارة والوضوح"[3].

ويرى فينمان في كتابه (متعة اكتشاف الأشياء) أنه - بوصفه عالماً- يرى في جمالية الوردة أكثر مما يراه الشخص العادي أو حتى الفنان؛ فهو يستطيع أن يتخيل خلاياها و العمليات المعقدة التي تتم بداخلها، والتي تنطوي على الجمال القائم على التناغم و التناسق بين مكوناتها، فالجمال القائم في البنية الداخلية للوردة أكثر تأثيراً من ذلك المنظور إليه من خارجها[4].

وللجمال تعلق ثالث- مرتبط بغائيته المعرفية الفيزيقية يتمثل في أنه يُعَدُ ضامناً لصحة القانون التجريبي.

فالجمال يعد معياراً أساسياً لصحة القوانين الفيزيائية، حتى إنه يُقدّم على التجربة، فالكثير من الفرضيات والمعادلات العلمية التي تمتاز بجماليتها الذاتية، حين أخضعت للتجربة لم تنطبق عليها، إلا أن تلك المعادلات لجمالها وبساطتها لم تُترَك، ووجد بعد حين أنها تنطبق على مجال معرفي آخر تم الكشف عنه فيما بعد[5]، ويرى هايزنبرغ أن "النظرية مقنعة بفضل كمالها وجمالها التجريدي"[6].

وهكذا يتبيّنُ الدور ثلاثي ُ التعل ُق ِ الذي يؤديه الجمال في إطار المعرفة الفيزيقية. وهذه المعرفة للقوانين والسنن التي تسير عليها ظواهر الكون والإنسان تصب في تحقيق غائيتين كليّتين. هما: غاية إعمار الكون المسخر للإنسان، وإبراز قدرة الله

---

(1) ريتشارد فيلبس فاينمان (1918 -1988)، فيزيائي أمريكي معروف بإسهاماته في نظرية الكم وفيزياء الميوعة الفائقة وفيزياء الجسيمات ، وبسبب إسهاماته في الكهروديناميكا الكمية حصل على جائزة نوبل عام 1965.

(2) فرنر كارل هيزنبرج (1901 –1976) فيزيائي ألماني حائز على جائزة نوبل عام 1932 اكتشف أحد أهم مبادئ الفيزياء الحديثة وهو مبدأ عدم التأكد من مؤلفاته: الجزء والكل، الفلسفة و الفيزياء، الطبيعة في الفيزياء.

(3) أغروس وستانسيو، **العلم في منظوره الجديد**، ص 46.

(4) ينظر: فاينمان، ريتشارد، **متعة اكتشاف الأشياء**، ط1، (ترجمة ابتسام الخضراء)، مكتبة العبيكان، الرياض، 2005، ص 22، 23.

(5) ينظر البحث الذي قام به ريتشارد وفرى جيل مان في كتاب **العلم في منظوره الحديث**، ص 47-48.

(6) المرجع السابق. ص 46.

تبارك وتعالى وعظمته، ولكي يصير بمقدور الإنسان من خلال تلك المعرفة، إخضاع تلك القوانين لإقامة حياته على الأرض، والقيام بمهامه المتعلقة بالاستخلاف، يقول الله تبارك وتعالى **"أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ (65)"** [الحج :65]

. ويقول تعالى: **" أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ (20)"** [لقمان: 20]. فالكون بكل مذخوراته مسخر للإنسان كي يقوم بدوره، والكون مجلل بالجمال كي يؤدي دوره المعرفي -ثلاثي التعلق- في حفز الانسان لا كتناه القوانين الطبيعية الحاكمة لهذا التنوع في الظواهر الكونية، ولكي تكون معرفة القوانين الناظمة دليلا يُسْتَدَلُّ به على وجود خالق مبدع واحد لهذا الكون، وهو ما يشكل الغائية الكلية الثانية، التي تشكل تلك المعرفة الفيزيقية إحدى روافدها.

وسنحاول في المطلب القادم إنشاء دليل على وجود الله تبارك وتعالى مبنيٍّ على الجمال ليمثل غائية الجمال المعرفية الثانية وهي (المعرفة الميتافيزيقية).

ثانياً: المعرفة الميتافيزيقية

خلق الله تبارك وتعالى الجمال بماهيته وتعلقاته ليكون دالاً عليه دلالةً عقليةً منطقية، وهادياً إليه هداية وجدانية عرفانية.

فسارت دلالة الجمال العقلية في مسارين؛ مسارٌ صاعد وآخر نازل، والمسار الصاعد من المحسوس إلى المعقول على ضربين؛ أولٌ منطقيٌّ سائسه التوافق والإنسجام في عالم الظواهر، وثانٍ كليٌّ سائسه تجريد الجمال من تعلقاته الحسية. أما المسار الآخر فهو نازل من الكليِّ إلى الجزئيِّ سائسه الاستبطان الذاتي للمعقولات الكليّة في الذات الإنسانية.

أما دور الجمال الوجداني فمتمثلٌ بنوعٍ من الانجذاب سائسه الحب الذي يسير بجدل صاعد من الحسي إلى الروحي إلى المطلق.

1- معرفة الله تبارك وتعالى المستندة إلى مبدأ الانسجام في عالم الظواهر، تبين لنا فيما سبق الدور ثلاثي التعلق الذي يلعبه الجمال في المعرفة الفيزيقية القائمة على مبدأ التوافق والانسجام في عالم الظواهر الطبيعية، وكيف تسهم تلك المعرفة في تحقيق غائيتين كليتين للوجود، غائية إعمار الكون المسخر للإنسان كي يقوم بمهمة الاستخلاف. وغائية معرفة الله تبارك وتعالى (المبدأ- والمنتهى)، (العلة- الغاية).

وقد ورد في التنزيل الحكيم آيات عدة تستثير الحواس المعرفية الإستاطيقية (السمع والبصر والفؤاد) كي تضطلع بالمهمة المعرفية المنوطة إليها، " **وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (78)** [النحل: الآية 78] فكان السمع والبصر بوابتا المعارف الحسية الجزئية، والفؤاد آلة استخلاص المعنى الكلي ِّ المحمول في تلك التعلقات الجزئية من خلال تجاوز الكثرة المحسوسة وما يبدو فيها من اختلاف وتنافر، إلى وحدة معقولة مقننة وفق قوانين متجانسة متناغمة، سائرة على نسق واحدٍ دالٍ على صانع واحد[1]

" **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ (22)**" [الأنبياء: الآية 22].

" **هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (11)**" [لقمان: الآية 11].

وقد حث التنزيل الكريم في مواضع عدة على التفكر والنظر في الكون لتمثل ذلك التناغم في عالم الظواهر.

"**قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ (20)**" [العنكبوت: الآية 20].

"**أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ (185)**" [الأعراف: الآية 185].

"**قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ (101)**" [يونس: الآية 101].

كما أن التنزيل الحكيم يشرب الدليل العقلي بنوعٍ من التوجيه الوجداني الجمالي بغية ايقاظ الملكات العقلية والحسية في آن معاً.

يقول الله تبارك وتعالى:" **إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ (95) فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (96) وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (97) وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ (98)**

1 يقول محمد إقبال: " لكي نكفل إدراك الحقيقة إدراكاً كاملا ً، ينبغي أن يكمل الإدراك الحسي بإدراك آخر هو ما يصفه القرآن بإدراك الفؤاد أو القلب، وهو نوع من علم الباطن أو البداهة". إقبال، محمد، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، (ترجمة عباس محمود)،(تقديم عبد المجيد الشرفي)، دار الجنوب للنشر، تونس، 2006، ص30

وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (99)" [الأنعام: الآية 99-95].

2- الجدل العقلي الصاعد من المحسوس إلى المعقول

تنفعل الذات العاقلة عند مواجهة الجماليات الجزئية، أي الجماليات المحسوسة المنبثة في ثنايا الكون من خلال الحواس الاستاطيقية، ويعمل العقل على استخلاص الجمال وتجريده من تعلقاته الحسية، وتعقل ماهيته المجردة بوصفه شيئاً في ذاته ومعنى معقولاً مجانساً للمعقولات الكلية الأخرى.

فخير سبيل لإنسان الحس أن يصير إنسان عقل، أن يكون إنسان جمال أولاً[1]، فالجمال بوابة عالم المعقول للمجانسة الماهوية، وجوهر عالم المحسوس للتكشف من خلاله.

وعند تلك اللحظة التي يجرد فيها العقل الجمال من تعلقات الأين والمتى والوضع، تنتفي الفردانية ويصير الفرد ذاتاً عارفة خالصة، ممتزجة بالجمال الكلي، ومدركة لجوهر عالم المعقول، عالم ما وراء المادة. عالم المطلق المنزه عن الزمان والمكان. ولما كان العقل المجرد والجمال منتميين إلى عالم واحد، العالم اللامادي فإنهما بمجرد التلاقي يتمازجان للمناسبة بينهما[2]،فالله جل وعلا خلق الجمال بهذه الماهية ليكون مجلاة للشق اللامادي من الوجود أي للروح والتي تعد مجلاة لخالقها. فالجمال متماهٍ مع هذا الشق من الوجود من حيث ذاته، ومعلن عنه من حيث تمظهره في المحسوس.

والعقل يدرك النقص الذي يكتنف الذات الانسانية، ويعلم من ذلك النقص أن ثمة ما هو أكمل الى أن يصل الي الكمال المطلق, وهذا الكمال لابد أن يكون موجوداً؛ فعدم وجوده يتنافى مع كماله المطلق[3]، والكمال المطلق منزه عن النقص لذا استوجب أن يكون الكامل مطلقاً جميلاً مطلقاً ومصدراً للجمال الكلي المنبث في محسوسات الكون ومعقولاته.

كما أن العقل ينزع إلى البساطة والوحدة، ومفطور ذاتياً على الإنسحاب من عالم التبعثر و التنوع إلى عالم الوحدة. والجمال يعد خير ناظم لذلك التنوع في عالم الظواهر.

وبذلك تكون التجربة الجمالية الماورائية المستندة إلى التجريد العقلي الصاعد من الكثرة إلى الوحدة، سبيلاً إلى الاقتناع العقلي بوجود إله مبدع للكون؛ مشكلة دليلاً باطناً على وجود المبدأ الأول الخالق.

---

(1) شيللر، **في التربية الجمالية للإنسان**، ص 7، بتصرف.
(2) ينظر، ابن الدباغ، **مشارق أنوار القلوب**، ص15.
(3) دليل الكمال قال به انسيلم وطوره ديكارت في تأملاته، ويسمى دليل الاستعلاء والاستكمال، أو برهان المثل الأعلى، وفحواه أن العقل البشري كلما تصور شيءاً عظيماً، تصور ما هو أعظم منه، فما من شئ كامل إلا والعقل الإنساني متطلع إلى أكمل منه، ثم أكمل منه إلى نهاية النهايات وهي غاية الكمال المطلق، وهذا الموجود الكامل، الذي لا مزيد على كماله، موجود لا محاله، لأن الكمال ينتقي عنه بسبب عدم وجوده، فمجرد تصور هذا الكمال مثبتٌ لوجوده. العقاد، **الله**، ص156 بتصرف.

يقول الله تبارك وتعالى: " **سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (53)**" [فصلت: الآية 53] فالدليل العقلي المستند إلى الجدل الصاعد من الكثرة إلى الوحدة. أو من المحسوس إلى المعقول يمثل شق الآية الأول (**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق**) فيما يمثل الشق الثاني (**أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**) جدلا ً أكثر تجريداً هو إدراك العقل لذاته المدرِكة, أو ما يسمّيه ابن سينا بالاستدلال بالعلة على المعلول؛ أي بالاستشهاد بالله لا عليه[1]، وقد أشارالعقاد إلى أن مسألة وجود الله تبارك وتعالى هي مسألة وعي قبل كل شئ، فالإنسان له وعي يقينيٌ بوجوده الخاص وحقيقته الذاتيّة، ولا يخلو من وعيٍ يقينيّ بالوجود الأعظم والحقيقة الكونية[2]، وتلك (الأنا أفكر), التي تمثل إدراك الذاتيّة؛ كانت نقطة انطلاق ديكارت في إثبات وجود الله تبارك وتعالى[3]. ويتشعب من هذا النوع من الإدراكِ؛ إدراكُ ماهية الجمال من حيث وجودها ابتداءً في العقل، لا من حيث تمثلها الجزئيُ، وهو متَحقِّق من خلال الاستبطان الذاتي.

3- الجدل النازل (الاستبطان الذاتي)

وهذا الجدل يقوم على تذهُن ذاتيٍ واستنباطٍ عميقٍ للكليّات، والمعاني المجردة المودعة في الذات الإنسانية المحضة، الذات المؤتلفة الواعية بذاتها، وبالكليِّ المودع في الكون، وهذا النوع من الإدراك لا ينطلق من الكثرة المحسوسة باتجاه الوحدة المعقولة، بل يتذهّن المعقول ابتداءً، ينطلق من الوحدة إلى الكثرة، وينفعل بما يصادفه من مثالات محسوسة تحاكي المعاني الكليّة المعقولة المتذَهّنة َ والمُدْرَكة َ ابتداءً. فيكون تذهُنه للجمال بوصفه مفهوماً كليّاً مودعاً في الذات العاقلة، وصورة كليّة منتزعة من هيولاها. ويتم تعقُله من خلال استبطان ذاتي للجمال بوصفه مقولة قبليّة؛ أي فطرية. ويشكل هذا النوع من الاستبطان الذاتي للجمال دليلاً على وجود الله تبارك وتعالى من خلال سبيلين:

أولاً: من خلال فكرة تخصيص هذه الهيولى المحددة بمعنى كليٍ دون آخر هو الجمال، فالهيولى الأولى مشتركة بين جميع الماديّات، وكذلك الجمال بوصفه معنى كلياً، فعملية اقتران تلك الهيولي بهذه الصورة (الجمال) كان نوعاً من التخصيص لها،

---

1 ينظر: ابن سينا، أبو علي الحسين بن علي (ت427ه)، **الإشارات والتنبيهات**، ط2، ج3، الإلهيات، (تحقيق سليمان دنيا)، دار المعارف، القاهرة، ص55 .

2 العقاد، عباس محمود، **الله**، دار نهضة مصر، ص 145 بتصرف

3 ينظر: ديكارت، رينيه، **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**، التأمل الثاني، ص75

وهذا التخصيص هو أحد الممكنات، ولا يكون متحققاً اتفاقاً أو من خلال ذاته؛ بل لا بد من مخصص أعطى تلك الهيولي صورة الجمال، وهذا المخصص هو من له هذه الصفة في الذات وهو الخالق تبارك وتعالى ذو الكمال والجمال التام يَـ ـن.

وقد أشار ابن سينا إلى هذه الفكرة في تعليقاته يقول: "الصورة النوعية؛ كالإنسانية مثلا ً أو النارية كلها واحدة، والمادة كذلك واحدة لا اختلاف فيها؛ أو هي مستعدة لكل صورة من حيث هي مادة، وإذا تعيـ ـنت مادة ما بصورة؛ فإنما يكون ذلك بسبب"[1].

أما السبيل الثاني فهو يتعلق بالعقل الهيولاني، وهو العقل بصورته المادية المجردة من المعقولات تجريداً تاماً، وتكون له تلك المعقولات بالقوة، أي إنها فيه بالعَرَضْ، ولا بد لذات فيها تلك المعقولات بالفعل أبداً؛ أي إن تلك المعقولات تكون فيها بالذات لا بالعرض، وهي التي تهب للعقل الهيولاني تلك المعقولات، وهذه الذات هي الذات الخالقة؛ أي الله تبارك وتعالى[2] الذي وهب للعقل الإنساني ماهيات الأشياء. يقول الله عز وجل"**وعلم آدم الأ سماء كلها**".

فالجمال المودع في الذات الإنسانية كان لها من خالق له الجمال بالذات، وهو الذي أعطى ذلك العقل الهيولاني هذا الجمال الكلي ـ المُتَعَقل بعد أن لم يكن.

4- دليل الجمال الوجداني (الحب)

الحب هو قوة التجاذب الكوني، بل هو قوة التجاذب الوجودي، لاستغراقه المحسوس و المعقول، المادي واللامادي، فالكون المادي بلاتناهي قطبيه ضآلة وضخامة؛ متقوّمٌ بالحب والتجاذب[3]، فكينونة الذرة متقوّمَةً بقوة الجذب بين الإلكترونات السالبة والنواة الموجبة، وكذلك المجر ـات الضخام قائمة على قوة تجاذب هائلة بين مكوناتها. وعالم المعنويات؛ عالم الروح اللامادي، جارٍ على نحو من الحب والإنجذاب.

فإذا سلـ ـمـ ـنا أن الحب بمعناه الميتافيزيقي هو التجاذب الوجودي؛ ففي الم ـكـ ـنـ ـة تمييز أنواعٍ ثلاثة من قوى الحب والتجاذب، معيار تمايزها متمثل بأجناس أقطابها المتحابين، إذ لما كان الوجود شقين مادي ومعنوي والحب مستغرقٌ الكل، فإن قوة التجاذب إما أن تكون بين مادة ومادة، أو بين معنى ومعنى، أو بين مادة ومعنى، وهذا

---

(1) ابن سينا، **التعليقات**، (تحقيق حسن العبيدي)، بيت الحكمة، بغداد، 2002، ص 404.
(2) ينظر ابن سينا، **إثبات النبوات**، ص 42
(3) تطلق لفظة الحب لتعبر عن قوة الجذب بين الجزئيات العضوية، فتسمى الجزيئات التي تنجذب للماء بـ Hydrophilic و Philic من فيليا أي محبة و Hydro بادئة تعني الماء، أي جزئيات محبة للماء بينما تلك الجزئيات التي لا تتفاعل مع الماء ولا تنجذب إليه Hydrophobic أي كارهة الماء. هذا على المستوى الجزيئي العضوي.

التجاذب تابع لمبدأ الزوجية الذي يستغرق الكون المخلوق برمته " **وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (49)"** [الذاريات: 49] .

يقول الغزالي: " فالمخلوقات كلها مفطورة على الإزدواج؛ لطيفها وكثيفها، معنويها ومحسوسها، ففي المركبات ازدواج، وفي البسائط ازدواج، وبين البسائط والمركبات ازدواج، وبين العقل والنفس ازدواج"[1]

وهذه الأنواع الثلاثة من الحب أو التجاذب هي:

1. الحب التكاملي التكويني.
2. الحب الإتحادي .
3. الحب الإرتقائي.

أولا ً: الحب التكاملي التكويني: و الحب التكاملي التكويني م ـُتـ ـَشـ ـَكـ ـِّل ـٌ من التجاذب القائم في عالم المادة بين قطبين ماديين؛ مفترقين ذاتا و صفات، ومترابطين بنوع من التجاذب التكاملي و التفاعلي المُقوِّم لكليهما، والحافظ لوجود ـِهما، وهذا النوع من الحب هو المقوِّم للكون المادي برمته، والمستغر ـِق لكل أفراده جليلها و دقيقها. يقول محمد قطب: إن الزوجية ليست حقيقة بشرية فقط؛ بل هي موجودة أيضا في عالم الحيوان وعالم النبات، بل إن العلم الحديث يقول إنها موجودة كذلك في عالم المادة، في بناء الذرة من بروتون وإلكترون متقابلين في الخلقة متجاذبين على الدوام ليحفظا بناء الخلية الجامدة وتوازنها، كما يحفظ الجنسان توازن الحياة في عالم النبات و الحيوان والإنسان.[2]

ثانيا: الحب الاتحادي ـٌ: وهو قائم في العالم الروحي، اللامادي ـِّ؛ عالم المعنى، و متشكل ـٌ من التجاذب بين معنيين أو قطبين من ماهية لامادية، و قطبا هذا النوع من الزوجية يكونان مؤتلفين و متجانسين ذاتاً و صفات، و الحب الناشئ من تجاذبها هو حب اتحادي امتزاجي، إذ إن أفراد عالم الروح والمعنى ينزع الواحد منهم إلى مثيله و مُجَانِسِه ليتمازج معه و يتحد. يقول إخوان الصفا "الإتحاد هو من خاصية الأمور الروحانية، لأن الأمور الجسمانية لا يمكن فيها الإتحاد، بل المجاورة والمماسة لا غير"[3]

---

(1) الغزالي، أبوحامد محمد بن محمد (ت 505 ه)، **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ص 169

(2) قطب، محمد، **منهج الفن الإسلامي**، دار القلم، ص 99 بتصرف
وينظر: حوى، سعيد، **الله جل جلاله**، ط3، دار القلم، دمشق- بيروت، 1981، ص88

(3) اخوان الصفا، **رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء**، ط1، ج3، الدارالإسلامية، بيروت، 1992، ص 272.

فالشق اللامادي الروحي من الذات الإنسانية ينزع إلى ما يجانسه من عالم اللامادة، عالم الروح و المعنى، عالم المعقول، فينزع إلى الجمال والخير والحق وغيرها من أفراد عالم الروح للإتحاد بها وتمثلها. يقول ابن الدباغ "إن النفوس خلقت بالفطرة تألف بعضها بعضاً من أجل المناسبة الأولى حتى تصل بتلك المناسبة إلى العشق والافتتان[1].

وقد يثار تساؤل مفاده أن ثمة ثنائيات مقترنةٌ في العالم المعقول، عالم المعنى وهي ثنائيات متضادة، كثنائية (الخير والشر) و (الجمال والقبح) وذوات هذه الثنائيات مفترقة ذاتاً وصفات، بل هي على طرفي نقيض؛ فكيف نوفق في اعتبار تجاذب أزواج هذا النوع من الحب قائم على الإئتلاف لا الاختلاف، وناتج عنه الاتحاد لا الافتراق؟ والإجابة عن هذا التساؤل متأتية من تمييز العلاقة القائمة بينهما ذلك أن العلاقة القائمة بين المتضادات المعنوية كالخير والشر أو الجمال والقبح هي علاقة اقتران اعتبارية للممايزة، لا علاقة حب وتجاذب إتحادية، فالخير يمايز الشر بالافتراق والمضادة، ولا يجمعهما أساساً تجاذب أو حب بل افتراق وتمايز.

ثالثاً: الحب الارتقائي:

وهو نوع من التجاذب الناشئ بين قطبين أحدهما مادي وآخر لامادي، ومثالاته مستغرقةٌ الوجود برمّته، متمثلة باتحاد الصورة والهيولى، واتحاد الجسد الإنساني الطيني بشقه الروحي، واتحاد الهياكل المادية بالمعاني العقلية، كاتحاد المادة المحسوسة بالجمال المعقول[2]، هذا النوع من التجاذب م تُ َش َک ِّل ٌ بين مفترقين ذاتاً وصفات، إلا إ ن افتراقهما عدا عن كونه افتراق ذوات وصفات، فإن فيه افتراق درجة وتمَايُزَ م ُفاضلة لأحد شقيه على الآخر، فالشق اللامادي من هذه الزوجية أسمى وأرفع درجة من الشق المادي، فالهيولى خلو الصورة عَدمٌ محض، لذا فإن انجذابها إليها انجذاب عشق لاكتمال وارتقاء[3].

وهكذا فالحب من حيث هو قوة التجاذب الوجودي، ومن حيث هو مطروق طرقاً وجودياً كلياً ميتافيزيقياً، يتشعب إلى تكاملي واتحادي وارتقائي، فإذا ضيقنا دائرة النظر المستغرقة للوجود وسلطناها على الإنسان، منتهجين نهجاً غائياً، فإن تحليل الحب في

---

(1) ابن الدباغ، **مشارق أنوار القلوب**، ص 14

(2) ذكرنا في فصل ماهية الجمال أن الجمال بوصفه ماهية لامادية له وجود موضوعي في التمثلات الجزئية الحسية، ويكون مباطناً لها محمولا ً فيها، وهو الذي يعطي ذلك القالب المادي صفة الجمال، ويتم تعقله من خلال تجريده عن عوارض الجسم، وأخذ المعنى الروحي المجرد منه وهو الجمال ذاته.

(3) ينظر، ابن سينا، **رسالة في العشق**، ص 57.



إطار الدائرة الجديدة ينحو منحى آخر، فالحب تحت مظلة الغائية هو نوع من قوة الجذب الروحي التي خلقها الله تبارك وتعالى في الروح الإنساني كي تنجذب إلى بارئها، وسائس ذلك الحب هو الجمال، فالحب

من حيث كينونته يمثل نوعاً من نزوع الشيء وانجذابه إلى كماله وجماله الخاص به، يقول ابن سينا، "كل واحد من الهويات المدبرة لما كان بطبعه نازعاً إلى كماله الذي هو خيرّية هويته المنيلة عن هويّة الخير المحض، نافراً عن النقص الخاص به الذي هو شري تّه الهيولانية والعدمية، إذ كل شر من علائق الهيولي والعدم، فبيّنٌ أن لكل واحد من الموجودات المدبرة شوقا طبيعياً و عشقاً غريزياً، و يلزم ضرورة أن يكون العشق في هذه الأشياء سببا للوجود لها[1].

فالحب نزوع إلى الجميل و الحسَن[2]، والذات الإنسانية ثنائية الماهية، جسد وروح، و كل شيء نازع إلى كماله الخاص به نزوعاً غريزياً؛ فالجسد محكوم بقوى النفس النباتية و الحيوانية، و تلك القوى نازعةٌ إلى كمال الجسد الم ُل َب ّي لرغائبه[3]، والروح محكومة بالقوة النازعة الى كمال المعرفة و الخيرية، و الله تبارك و تعالى هو الكمال المطلق والخير المطلق والجمال المطلق، فالنفس العاقلة نازعة الى الاتصال به نزوع محبة وعشق فطري، وهذا النوع من الحب هو من جنس الحب الارتقائي لا الاتحادي؛ أي نزوع النقص إلى الكمال، فالذات الإنسانية تتعق ّل ُ نقصها وتدرك ما فيها من نزوع ومحبة إلى الكمال الذي يتدرج صعداً كي يبلغ المطلق، فتستدل من ذلك الحب الفطري النازع للكمال المطلق والجمال المطلق إلى وجود الله تبارك وتعالى المتصف بكل الكمالات، وتميل إلى الاتصال به اتصالا ً سرمداً، لذا كانت رؤية الله ورضوانه والاتصال به في الجزاء الأخروي تمثل أعلى درجات الجزاء وأسماها[4].

يقول ابن سينا إن "النفوس البشرية لها شوق غريزي إلى معرفة المعقولات التي هي كمالها، وخاصة ما هو أجود فيه للكمال عند تصوره، وأهدى إلى تصور ما سواه، وهذه صفة المعقول الأول الذي هو علة ً لكون كل معقول سواه معقولا ً في النفوس وموجوداً في الأعيان. ولا محالة أن لها عشقاً غريزياً في ذاتها للحق المطلق أولا ً، ولسائر المعقولات ثانياً (...) فإذاً المعشوق الحق للنفوس البشرية والملائكية هو الخير

---

(1) ابن سينا، **رسالة في العشق**، ص 48 -49.
(2) ينظر: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج 5، دار الخير، ص185 .
(3) ينظر ابن سينا، **رسالة في العشق**، ص 59، 60، (61-64).
(4) ستطرح هذه المسألة – بإذن الله تعالى- في الفصل الثالث.

المحض"[1].

ومن رأى أن الحب الإلهي حب اتحادي، افترض أن الشق الروحي الإنساني إلهي الماهية، فيكون الحب الناتج من تجاذبهما حباً اتحادياً للمجانسة الماهوية، فتتمازج الذاتان عند الإ تحاد تمازجاً تاماً تتنافى عنده الإثنينية، وتؤول إلى وحدة تامة غير متباينة الأفراد.

والحق أن الإثنينيةَ الأنطولوجيةَ المُتَشَكِلَةَ من الخالق والمخلوق، أي من واجب الوجود ومُمكِنِه، لا بد أن تبقى قائمة بمقتضى العقل والنقل، ولا ينبغي بحال ٍ أن تتماهى الذاتيتان تماهياً اتحادياً يؤول إلى انتفاء تلك الإثنينية. وتوق الاتصال المدفوعُ بحكم الا نجذاب والمحبة من الذات العاقلة إلى الباري جل وعلا، هو توق النقص إلى الكمال المطلق، لذا فهو من نوع الحب الارتقائي لا الاتحادي، والشق اللامادي من الكينونة الإ نسانية منتم ٍ للعالم العقلي ِّ الكلي ِّ الذي يمثل المرآة العاكسة للغيب، الموصلة للا ستدلال على المطلق استدلالا ً عقلياً ووجدانياً، وهذا العالم العقلي ُ الكلي ُ واقع تحت حكم شيء في قوله تعالى " **اللهُ خَالِقُ كُـلِّ شَيْءٍ** " [الزمر: الآية 62]، فهو مخلوق لله تبارك وتعالى كسائر المخلوقات، وإن كان أكثرها سمواً لكونه الأعلى في سلم الكمالات المخلوقة.

يقول ابن القيم: " الله سبحانه بائن بذاته وصفاته عن خلقه، لا يمازجهم ولا يمازجونه، ولا يـ َحل ُ فيهم ولا يحل ُون فيه."[2]

والحب كما ذكرنا هو انجذاب للجمال والكمال، وهذا الانجذاب إما أن يتجه مباشرة للجمال المطلق فيكون دليلا ً وجدانياً مباشراً على الخالق جل وعلا، وإما أن يتدرج في صعوده من محبة الجماليات الحسية إلى محبة الجمال الكليّ الذي يمثل الصفة المشتركة بين جميع الجماليات الحسية، ثم يصعد إلى محبة جمال الأخلاق والعلم، ثم يتدرج صعداً إلى أن يدرك إدراكاً عقلياً ووجدانياً الجمال المحض الأزلي المطلق؛ والذي هو مصدر الجمال[3].

ختاماً لدلالة الجمال الوجدانية على الخالق جل وعلا، يقول موريسون: " والطبيعة إذا لم تنلها يد التشويه، تبدو كأنها أعدت لكي تستدر أسمى الشعور في نفوسنا، وتلهمنا الإعجاب بصنع الخالق الذي وهبنا نعمة الجمال، تلك التي لا يدركها بكل كمالها غير الإنسان، و

---

(1) ابن سينا، **رسالة في العشق**، ص81.
(2) ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله بن أبي بكر،(ت 751ه)، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، ط1، ج3، (ضبطه عبد الغني الفاسي)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004، ص 179
(3) ينظر: أفلاطون، **المحاورات الكاملة، محاورة سيمبوزيوم**، ج4، (ترجمة شوقي تمراز)، الأهلية للنشر، ص 118-119.

الجمال هو الذي يرفع الإنسان وحده إلى مرتبة يكون فيها أقرب إلى الله"[1]

المطلب الرابع: غائية الجمال الأخلاقية

يقترن التعقُّل المحض للخير، بنوع سامٍ من اللذة، مجانِسة لتلك المستقاة من تعقُّل الجمال، لذا نستطيع القول بأنّ للأخلاقيةِ جماليّةً تتمثل بالفضيلة؛ التي هي إرادة الخير بذاته لذاته.

والإرادة هي نزوع عن روّية، أي إنها ميلٌ إلى اختيارٍ ناشئ عن تعقلٍ وإدراك[2]، وهكذا فإن التعقُّل سائس الإرادة، والنزوع فرعُ التصور، فحيثما استحكم تعقُّل الجمالية الذاتية للفضيلة المقترن باللذّة الجمالية التي هي مرادة لذاتها، أصبحت القوة الناطقة العالمة هي الحاكمة على النزوعية. وبذلك أحالت ذلك التعقل إلى الإختيار ومن ثم إلى العمل، وأصبحت الذات مريدة للخير عاملة له. والإرادة مقرونة بالحرية[3]، والحرية مخلوقة لله عز وجل كسائر الماهيات الأخرى، والله تبارك وتعالى هو الذي أعطى تلك الماهيات خواصّها وتعلقاتها، ومنحها للإنسان وفق علمه وإرادته وقدرته، وتعقُّل الجمالية الذاتية للفضيلة واختيارُها وممارستُها وفق الحرية الممنوحة للإنسان من الله جل وعلا، كفيلةٌ بأن تُحيلَ الممارسة الأخلاقية الخيِّرة من الغيرية المُلزمة إلى الذاتيّة المِلتزمة.

فالإنسان يريد ويختار وفق الحرية الممنوحة له من الباري جل وعلا, وهذه الحرية واقعة تحت مظلة القوانين الطبيعية الحتمية، فهي مقيدة في إطارها وفق سننٍ وخواصّ موضوعة، لا يملك الإنسان تجاوزها[4]، وتلك الحرية المخلوقة لله والمعطاة للإنسان، من أكبر الدلائل على وجود خالق له مطلق الكمال. وقد عد العقاد الحرية مصدراً للجمال في الأخلاق فهو يرى أن " القوة النفسية أرفع من الآلية، وأن مصدر الجمال في الأخلاق يكمن

---

(1) موريسون، كريسي، **العلم يدعو للإيمان**، ط5، (ترجمة محمود الفلكي)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1965، ص 136.

(2) ينظر: الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، (تحقيق إبراهيم جزيني)، دار القاموس الحديث، بيروت، ص72.

(3) يعرف عزت قرني الحرية بأنها اسم يطلق على القدرة على الاختيار بين بديلين عند الكائن الإنساني، ثم على الفعل الناتج عن ذلك الاختيار، والقسم الأول من التعريف وهو الأساس والأهم يشير إلى عمليات ذهنية محضة هي التي سوف نطلق عليها "الحرية العامة" والحرية الداخلية، أما القسم الثاني من التعريف فإنه يشير إلى تحقيق الاختيار في مظهر خارجي، (....) وتسمى الحرية الموضوعية. قرني، عزت، **تأسيس الحرية، مقدمة إلى أصوليات الإنسان**، دار قباء، القاهرة، 2002، ص 29.

(4) يقول دراز " الطريقة الخاصة التي تحقق بها كل إرادة إنسانية فعلاً، تخضع من وجوه كثيرة لسلطان الخالق." دراز، عبد الله، **دستور الأخلاق في القران**، ط11(تعريب عبد الصبور شاهين)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005، ص212.



في أن يكون الإنسان سيِّد نفسه، وأن يعلم أنه يريد فيعمل أو يمتنع عن العمل، وليس قصاراه أنه يساق إلى ما يراد"[1]

فكون تلك الذات مريدة بحرية منحها ميزة صميمة مخالفة للحتمية الطبيعية تجعلها متمايزة عن مكونات الطبيعة الأخرى، **"وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (21)"** [الذاريات: الآية 21]، فالحرية هي الحاكمة داخل دائرة الإختيار الإنساني، وتلك الدائرة موضوعةٌ داخل الدائرة الأكبر، دائرة الحتمية السننية، كونية كانت أم اجتماعية، وتلك الدوائر كلها واقعة في إطار علم الله الأزلي الأبدي. وهو علم مستغرِقٌ للكليِّ والجزئيِّ. فليس ثمة تعارض بين علم الله الأزلي بما كان وما سيكون وما هو كائن، وبين الحرية الإنسانية، فالحرية هي معنىً ذو خواص محددة، اللّه واضعها وخالقها ومانحها للإنسان، وتلك الحرية هي المحصِّلة المنطقية للعدل الإلهي المطلق، إذ ليس من العدل أن تقع المسؤولية والجزاء على مُجبَرٍ غير مريدٍ ومختارٍ بحرية، ولعل السؤال الجدلي المطروح في مسألة الحرية الإنسانية هو كيف يكون الإنسان حراً، وجميع ما في الكون قائم وفق علم الله الأزلي الأبدي، فالله عز وجل عالم بالكليِّات والجزئيات، وعالم بكل فعل سيقوم به الإنسان أزلاً قبل خلقه، فالنتيجة المنطقية لذلك العلم الإلهي يؤول إلى نوع من الجبرية. لكننا أثبتنا أن الإنسان حر مختار، وهذه الحرية يلمسها المرء في كل خطوة وحركة في حياته، فكيف يمكن التوفيق في هذه المسألة بين محصلتين متعارضتين لمقدمات حتميَّة صحيحة، والحق أن هذه المسألة تعد من أعقد القضايا التي شغلت الفكر الإنساني، ولعل النقطة الأساسية التي قد يكون غفل عنها معظم من حاول حل تلك الإشكالية هي فكرة تعقل الزمان والمكان تعقلاً سليماً، ذلك أن الفكر الإنساني يعمل وفق معطيات ومقولات محصورة داخل مقولات الزمان والمكان، وكل مُحدَثٍ مادي أو روحي أو عقلي، وكل ماهية وكل فعل وكل طاقة وكل شيء محدث هو ذو بداية زمنية ونهاية زمنية، والتصور الإنساني مهما بلغ فهو فاعل ومدرِكٌ داخل تلك الدائرة الزمانية. وهذا الوجود، كل الوجود، هو الوجود المحدث المخلوق، ومهما امتد في الزمان والمكان فإن نهايتيه الزمانية والمكانية محددة نهائية. أما الوجود الآخر واجب الوجود فهو بلا بداية ولا نهاية لا زمانية ولا مكانية، هو خارج كل تلك المقولات، فهو إذاً خارج كل التعقلا ت، غير قابل للإحاطة والإدراك، فهو خارج الزمكانية الحاكمة للتعقُل الإنساني، فأي محاولة إنسانية محدودة لتعقل علاقة اللانهائي بالنهائي، هي محاولة عقيمة، ولعل العلم

---

(1) العقاد، عباس محمود، **الفلسفة القرآنية**، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، 1947، ص 25, بتصرف.

بتلك المحدودية التعقلية للإنسان، هو أكبر دليل على علمه وأقصى مبلغ يصله من التعقـ ـُل.

فالإنسان يستطيع أن يتلمس تلك الحرية الممنوحة له في الاختيار، وهي حرية واقعة تحت دائرة حتمية السنن الكونية والإجتماعية، وهي كلها مخلوقة لله ممنوحة للإنسان فليعمل على معرفة الخير وتعقله بالدليلين الفطري الذاتي المودع فيه المتمثل باستشعار الجمالية الذاتية للخير والفضيلة وبالطريق العقلي المنزّل من الخالق جل وعلا، وليعمل جاهداً على تطبيقه واقعاً معيشياً، وهذا ما حضّ عليه التنزيل الحكيم.

ختاماً لغائية الجمال الأخلاقية، لا بد من طرح مسألة أخيرة تتعلق بالبناء الحضاري الإ نساني، فالحضارة لا تُبنى وتزدهر فقط من خلال المعرفة الطبيعية المنطقية وما ينجم عنها من عمران مادي، فالحضارات الإنسانية تزدهر من خلال الروح المنبثة فيها، وروح الحضارة هي القيم الجمالية والأخلاقية، وللحضارات أعمارٌ كما للإنسان، والحضارة تشيخ وتؤول للإنهيار كلما ضعفت روحها أي كلما انحدرت قيم الجمال والأخلاق فيها[1].

ويرى ألكسيس أن النشاط الخُلقي والإحساس الأدبي مرتبط بالإحساس العقلي والديني و الشعور بالجمال[2]

فالأخلاق والجمال والدين قوام الحضارات وروحها والجمال كما بينا ذو تعلقات متشابكة بكل جوانب الحياة الإنسانية، فهو مستغرق للكيان الإنساني والكون بكليتّهِما.

---

(1) ينظر، ألكسيس ، كاريل، **الإنسان ذلك المجهول**، ، (ترجمة عادل شفيق)، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ، 1973 ص 106.

وينظر: إقبال، محمد، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، (ترجمة عباس محمود)،(تقديم عبد المجيد الشرفي)، دار الجنوب للنشر، تونس، 2006، ص 29 .

(2) الكسيس، كاريل، **الإنسان ذلك المجهول**، ص 106

الفصل الثالث

معالم الجمال

الفصل الثالث: معالم الجمال

تنتظم معالم الجمال في القرآن الكريم وفق منظومة ثنائية المحاور، مشكلةً عِقْداً ناظماً يَنْظُمُ حبات الجمال المنثورة في آي الذكر الحكيم، ويجلِي ماهيته وغائيته؛ فا المحور الأول ينظم معالم الجمال المتعلقة بماهيته، والآخر ينظم معالم الجمال المتعلقة بغائيته.

والجمال من حيث ماهيته؛ منتمٍ للشق اللامادي من إثنينية الوجود الأنطولوجية، ومتعلِق بالشق الآخر– الشق المادي- تكشـ ـفاً ومحايثة، وذلك التعلق الثنائي للجمال، أهّله ليكون أجلى المعقولات إعلاناً عن عالم المعقول، الذي هو عالم الماوراء[*]، عالم الكيف، بتسامياته ومراتبه الجدلية الصاعدة إلى فضاءات المطلق.

والجمال وإن كان متكشفاً من خلال المحسوس بوصفه – أي الجمال- ماهية لا مادية قارّة في الموضوعات الخارجية المحسوسة المتسمة بالجمال - وهو ما يشكل صفته الموضوعية- فهو في الوقت ذاته يمثل مقولة قبليـ ـة مركوزة في الذات الإنسانية ، مُتَعَقلَة بالاستبطان الذاتي، **"فِطْرَةَ اللهِ التِي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْهَا"** [الروم: 30] وهو ما يشكل صفته الذاتية، ويكون إدراكه ناشئاً عن العملية التفاعلية الإدراكية بين الذات و الموضوع.

أما من حيث غائيته، فالجمال ينظم تداخلاتِ شقي العلم والعمل في الكيان الإ نساني، بتفريعاته المختلفة[1].

فإذا كان فصل الماهية وفصل الغائية يشكلان الجزء التَقعيديّ من هذا البحث؛ فإن فصل المعالم يشكل جزأه التمثيلي والتطبيقي المجلي لماهية الجمال وغائيته المستقاة من منطوق القرآن الكريم.

(*) لا يراد من ذكر عبارة عالم الماوراء، أو عالم المعقول، القول بالفصل الأنطولوجي التام بين العالمين، بل هو نوعٌ من الممايزة الماهوية الاعتبارية بين شقي الوجود، فالوجود المادي والوجود اللامادي في الكون الفيزيقي متلازمان ومتضايفان، ويشكلان وحدة واحدة متفاعلة، بل إن هذه الملازمة تعد من أبرز ملامح التصور الإسلامي، وهو ما سنجليه-بإذن الله- عند التحدث عن معالم الجمال المتعلقة بالماهية.

(1) ينظر: فصل الغائية، غائية الجمال الكلية الثانية.

المبحث الأول: معالم الجمال المتعلقة بالماهية:

الجمال في المحسوس ثنائي ُ التعلق ِ؛ لا مادي الماهية ومادي التكشف، لذا فهو يشكل نقطة التقاء ذات تعلقات جدلية صاعدة وهابطة بين شق المادة وشق الروح، أي بين الكم والكيف؛ فالجمال الحسي مُؤَنْسِنٌ للكم وم ِرقاة إلى الكيف؛ لذا كانت العلاقة الجدلية القائمة بين الكم والكيف في الكيان الوجودي مجلية ً لمعالم الجمال القرآنية المتعلقة بماهيته من خلال منحيين: منحى الموازنة بين الكم والكيف، ومنحى آخر هو الا رتقائية من الكم إلى الكيف.

إن إدراك التناغم القائم بين كم الوجود وكيفه، يمثل أسمى درجات الإدراك الجمالي .

المطلب الأول: الموازنة بين الكم والكيف:

المراد من مصطلحي الكم والكيف المستخدمين في عرف المناطقة والحكماء، مفترق عن المراد منهما في هذا الفصل؛ مما اقتضى الممايزة. فالكم والكيف في عرف الحكماء هما: "مقولتان فلسفيتان تعكسان جانبين من الواقع الموضوعي"[1] جانبٌ يكون أكثر تعلقاً بالشق المادي من الواقع الموضوعي (الكم)، والآخر يعكس الهيئة القارّة في الموضوعات المادية، أي إنه أكثر ارتباطاً بالجانب اللامادي من الواقع الموضوعي(الكيف). ويطرح التهانوي تعريف الحكماء للكم بأنه "عرض يقبل القسمة لذاته"[2]. وكم الموضوع هو ما صدقه[3].والكم شديد الالتصاق بمادته حتى إنه "لا يناله الحس مفرداً بل إنما يناله مع المُتَكمّم تناولا ً واحداً[4].أما الكيف فهو "التحديد الجوهري لموضوع ما"[5] وهو "هيئة قارة لا تقتضي قسمة ولا نسبةً لذاته"[6]، أي إن الكيف يمثل الهيئة الحالة في موضوع ما، التي تعطي ذلك الموضوع صفته. ويمثل الكم والكيف عند الحكماء اثنتين من المقولات التسع التي تشك ِّل بمجموعها الأعراض الملابسة للمادة، بوصفها موجودات قائمة بمتحيّز، فالكم والكيف عند المناطقة مقولتان من المقولات التسع التي تستغرق مفهوم العرض[7]، وليس هذا المعنى هو المقصود من استخدام لفظتي الكم و

---

(1) الحاج، كميل، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، مكتبة لبنان، ناشرون، ص 480.
(2) التهانوي، محمد علي، **موسوعة كشاف مصطلحات العلوم**،(تحقيق علي دحروج)، ج2، مكتبة لبنان ناشرون، ص1381.
(3) ينظر: الحفني، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، مكتبة مدبولي، ص690.
(4) التهانوي، مرجع سابق، ص1381.
(5)الحاج كميل، مرجع سابق، ص480
(6) التهانوي، مرجع سابق، ص 1394
(7) ينظر: الغزالي، محمد بن محمد (505هـ)، **معيار العلم**، (تحقيق سليمان دنيا) ،دار المعارف، القاهرة،

الكيف في هذا الفصل من الرسالة، بل استعير لفظ الكم للدلالة على الشق الماديّ من الإ ثنينية الأنطولوجية للوجود، واستعير لفظ الكيف للدلالة على الشق اللامادي من تلك الإ ثنينية، بتدرجاته وتسامياته الجدلية المتباينة لطافة وكثافة؛ تلبساً بالمادة أو تنزّهاً عنها، ف الكيف المقصود هنا بمعنى الصورة المقابلة للهيولى، لا العرض المقابل للجوهر

فإذا تناولنا أي جسم محسوس، فكم ّه الذي نعنيه هنا؛ هو قالبه المادي المكوّن من المادة المحسوسة، أي جسمه؛ الذي يمثل "جوهراً ممتداً قابلا ً للأبعاد الثلاثة؛ الطول والعرض والعمق، وهو ذو شكل ووضع، وله مكان إذا شغله منع غيره من التداخل معه فيه"[(1)].

وهو كذلك يشمل أعراضه الملابسة للمادة، مثل اللون والرائحة والشكل وغيرها، التي تشكل بمجموعها مادته وصفاته الفيزيقية، أما كيفه فيمثل المعنى الروحي اللامادي المستخلص منه، المنتمي أنطولوجياً إلى الشق اللامادي من الوجود، وكم الذات يمثل شقها الطيني بكل تعلقاته[(2)]، وكيفها هو شقها الروحي اللامادي الذي يمايز الذات الإنسانية عن سائر مبروءات الله جل وعلا. يقول الله تبارك وتعالى: (**الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِنْ طِينٍ (7) ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ (8) ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ (9)** [السجدة: الآية:7-9]. وذلك الشق اللامادي من الذات الإنسانية هو الذي سم ّاه الغزالي القلب حين قال: "والقلب الذي نحن بصدد بيانه؛ هو الروح الإنساني المتحمل لأمانة الله، المتحل ّي بالمعرفة، المركوز فيه العلم بالفطرة، الناطق بالتوحيد بقوله بلى[(*)]، فهو أصل ا لآدمي، ونهاية الكائنات في عالم المعاد، قال تعالى: "**قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي**"[(3)].

والوجود الإنساني الذي يمثل أعلى مراتب الخلق الفيزيقي ّ، مشارك للمخلوقات ا لأدون منه في سلم الوجود بشقه المادي؛ أي بكم ّه، ومتمايز عنها بكيفه؛ أي بذاته الإ نسانية المتمايزة التي تمثل عقله بشقيه النظري والعملي، والنظري بشقيه المنطقي و الكلي. وقد جعل الله لكمّ الإنسان قوى لحفظه كالقوة الغاذية والشهوانية والغضبية.

1961، ص107.

و ينظر: الايجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (ت756هـ)، **المواقف في علم الكلام**، د.ط، ع الم الكتب، بيروت، ص 96، 97

(1) ابن سينا: **النجاة**، ص 122.

(2) من ضمن تعلقات الشق الطيني في الإنسان قواه النامية والغاذية والشهوانية

(*) يشير إلى قوله تعالى في سورة الأعراف الآية 172: "**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا**".

(3) ينظر: الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (ت 505هـ)، **معارج القدس في مدارج معرفة الأنفس**، ط 1، دار الكتب العلمية بيروت، 1988، ص 40.



ويصور الغزالي مراتب النفس الإنسانية فيقول: "أما النفس النباتية؛ فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو ويولد المـ ثـ ل ـَ، وأما النفس الحيوانية؛ فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة، وأما النفس الإنسانية؛ فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفاعيل بالا ختيار العقلي والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك من الأمور الكلية"[1].

فالإنسان يتضمن النفوس الأدون، ويتمايز عنها بالإنسانية، التي تشمل ثلاث ميزات:

أولا ً: الاختيار العقلي؛ وهو الشق العملي من العقل الذي يمثِّل حرية الإرادة عن رويـ ـّة.

ثانياً: الشق المنطقي من العقل النظري القادر على الاستنباط بالرأي.

ثالثاً: الشق الكلي من العقل النظري من جهة ما يدرك الأمور الكلية.

والمقصود بالكمال الأول، هو قدرة كل واحدة من هذه النفوس على القيام بما تـ ختص بها، أي بصورتها التي لها بالقوة، والكمالات الأخرى تكون بمقدار ما تستطيع تحقيقه بالفعل.

يقول الفارابي: "وحصول المعقولات الأولى للإنسان هو استكماله الأول، وهذه المعقولات إنما جعلت له ليستكملها في أن يصير إلى استكماله الأخير"[2] فالاستكمال الأ ول للذات الناطقة متمثل في قوله تعالى "وعلم آدم الأسماء كلها"، أما الاستكمال الآخر للناطقية، فيتمثل في الفضيلة والحكمة. فالفضيلة هي كمال الناطقة العملية، والحكمة هي كمال الناطقة النظرية.

ومفهوما الكم والكيف في هذا الإطار يستغرقان الوجود بكليّته، ويجلّيان اثنينيته الأنطولوجية، كما أنهما يستغرقان الخطاب القرآني، فالخالق جل وعلا خلق الكيف بتسامياته وتدرجاته الجدلية، وقولبه بقالب الكم، وجعل الجمال بوصفه ماهية منتمية لعالم الكيف أكثر أفراده إعلاناً عنه، ليشكل البوابة الحسية لعالم الكيف المراد لذاته. فالله تبارك وتعالى خلق الكم قالباً للكيف وأراد الكيف، ولمّا كان الكم والكيف في الحياة الدنيا متلازمين غير منفكين سواء في الوجود الموضوعي أم في الوجود الإنساني ، فلم يهمل الخطاب القرآني الكمّ، بل جعله معتبراً من جهة الخلق والتسخير والتكليف، وجعل للكم قوانينه، وخلق في العقل الإنساني الشق الملائم لمعرفة تلك القوانين معرفة

(1) الغزالي: **معارج القدس في مدارك معرفة النفس**، ط4، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1989، ص 21 بتصرف طفيف.

(2) الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان (ت 339هـ)، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، (تقديم طه حبيشي)، المكتبة الأزهرية، ص 164.

مفضية إلى عمارة الأرض وبقاء النوع، وجعل الكيف سارياً في مكنونات الكون سرياناً لطيفاً وجعل الجمال مـ ـجلاة له، وجعل بين الكيف الأنطولوجي والكيف الإنساني تمازجاً للمناسبة والمجانسة، يقول محمد قطب: "وكأن روح الإنسان وروح الكون شقيقان متعارفان، حيثما تلاقيا هش كل منهما للآخر، والتقيا في عناق طويل"(1). وتلك الروح الإ نسانية القادرة على الامتزاج مع كيف الوجود؛ هي ذاتها التي تدرك الجمال بتجلياته الحسية والمعنوية، يقول قطب: "لا شك أن هناك حاسة في باطن النفس، تفطن للجمال وتحسه وتستجيب له، ولكنها لا تحسب ولا تقدر، وإنما تدركه بداهة بغير تفكير، على طريقة الروح في الإدراك، لا على طريقة الذهن ذي الأبعاد والمقاييس"(2).

والله تبارك وتعالى إذ خلق الجمال كيفاً مقولباً بقالب الكم، وجعله البوابة الأجلى لولوج عالم الكيف، فقد أورد في كتابه المسطور إرشادات إلى أجلى تمظهرات الجمال؛ إلى الجماليات الحسية المبثوثة في الكون المحسوس، وتلك الإشارات القرآنية تمثل إحالا ت من الكتاب المسطور إلى الكتاب المنظور، بغية إيقاظ الإحساس بالجمال في حس ـّ المتلقي إيقاظاً متوائماً مع ما جبل عليه من محبة للجمال والتذاذ به.

يقول الله تبارك وتعالى: "**وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الأ ـَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَاراً وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ*وَفِي الأ ـَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الأ ـُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**" [الرعد: الآيات 3، 4].

ويقول الله عز وجل: "**إِنَّ اللّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ* فَالِقُ الإِ ـِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَناً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَاناً ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُواْ بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ* وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ* وَهُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِراً نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبّاً مُّتَرَاكِباً وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهاً وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُواْ إِلِى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**" [الأنعام، الآيات 95-99].

---

(1) قطب، محمد، **منهج الفن الإسلامي**، دار القلم، ص 125.
(2) المرجع السابق، ص 120.

والكتاب المسطور إذ يحيل إلى الجماليات الحسية المنبثة في ثنايا الكتاب المنظور؛ فإنه يصوغ تلك الإحالات صياغة ذات جمالية ذاتية؛ جرساً وإيقاعاً وقوالب لفظية، فيكون إيقاظ الحس الجمالي لدى المتلقي معروضاً في صور ثلاث:

شكلياً من خلال الصياغة البلاغية للقوالب اللفظية في جرسها موسيقاها، **ومضموناً** بما تحمله تلك القوالب اللفظية من إيحاءات جمالية، **وأنطولوجياً** من خلال تأمل تلك الإحالات إلى الكتاب المنظور التي تؤديها تلك المضامين.

يقول الزحيلي: "وما أجمل الآيات القرآنية المسوقة من مشاهد الكون على إثبات القدرة الإلهية، فإن كل إنسان يحس بالتفاعل مع الموجودات حوله ويدرك إدراكاً تاماً جمال الكون وإبداعه، وما فيه من عجائب الخلق والإبداع الإلهي المرشد إلى المقصود، و الدال على المعبود بحق"(1).

يقول الله تبارك وتعالى: **"وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجاً وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ"** [الحجر: الآية 16]، يتجلى في الآية الكريمة جانبا تموضع ماهية الجمال؛ الذاتي ٌ و الموضوعي ُ، فالسماء مزّينة بزينة جمالية محمولة فيها مكتن ِفة َة ٍ لها، هي من أعطاها تلك الميزة الجمالية، مما يشكل صفتها الموضوعية، وهي معدة للناظرين الذين يمتلكون الجمال بوصفه ماهية كليّةً، ومقولة قبلية، مركوزة في فطرهم، ومنفعلة مع ما تواجهه من جماليات حسية، تمتلك الجمال ماهية محمولة في قالبها المادي, مما يشكل صفتها الذاتية.

كما أن الآية الكريمة تحمل بعداً غائياً، فالجمال الحسي المبثوث في الكون مقصود لذاته، إذ لمّا كانت المحسوسات تمثل بوابة المعارف الأولى الأكثر َ مباشرةً والأيسر َ تناولا ً لدى الناس على اختلاف مستوياتهم المعرفية والإدراكية، كان الجمال في المحسوس؛ المقولب بقوالب المادة، هو الأجلى لإيقاظ الجمال الكلي المركوز في الذات الإ نسانية بوصفه مقولة قبلية فطرية، وليكون نقطة انطلاق أولى لتمثل الجماليات الأسمى، وليعمل على الموازنة بين الكم والكيف في الوجود الإنساني، ذلك أن الإنسان – كما أشرنا سالفاً- ثنائي الماهية، جسد وروح **"الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِ ِنْسَانِ مِن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلا َلَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ * ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأ َبْصَارَ وَالأ َفْئِدَةَ قَلِيلا ً مَّا تَشْكُرُونَ"** [السجدة: الآيات 7-9]، وتلك الثنائية الصميمة في الذات الإنسانية، لها ما يقابلها أنطولوجياً في الوجود؛ فالهيكل

(1) الزحيلي، وهبة **التفسير الوسيط**، ط1، ج3، دار الفكر، دمشق، 2000، ص 2007.

المادي الطيني في الكيان الإنساني يمثل شقه المادي من حيث التكوين، ونفخة الروح الإلهية بتجلياتها المختلفة تمثل شقه اللامادي، وقد خلق الله تبارك وتعالى لكل شق متعلقاته.

يقول العامري: "إن الجبلة الإنسية مركبة بصنع الله تعالى من الجوهرين المتباعدين؛ أعني القالب والنفس، وإن أحدهما- وهو النفس- سماوي السِّنْخِ[1] ولهذا يشتاق عند تكامله بالحكمة إلى العالم العلوي والآخر– وهو القالب- أرضي السـ ـِّنْـ ـخْ ـِ ؛ ولهذا يشتاق عند تكدره بالشهوة إلى العالم السفلي ـِّ"[2].

وقد خلق الله تبارك وتعالى الكم سواء في الكون و الإنسان وجعله قالبا للكيف وكفل جل وعلا للإنسان ما يحفظ كمـ ـّه من خلال تسخير كمـ ـِّ الوجود له. يقول الله تبارك وتعالى: **"أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ (20)** [لقمان: الآية 20]. والخالق عز وجل إذ خلق في كم الكون ما يحفظ كم الإنسان؛ فقد جعل هذا الكم مؤنسنا بالجمال، ولنتأمل آيات سورة النحل، يقول الله جل وعلا **(خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ (3) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ (4) وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ (5) وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ (6) وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ (7) وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (8) وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ (9) هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ (10) يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (11) وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (12) وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ (13) وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (14) وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (15) وَعَلَامَاتٍ**

---

(1) السِّنْخُ: الأصل من كل شئ. ينظر: ابن منظور،لسان العرب، ط1، ج3، دار صادر، ص26، باب سَنَخَ . وينظر: الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مؤسسة الرسالة، باب الخاء فصل السين، ص 253

(2) العامري، أبو الحسن محمد بن يوسف، (ت 381هـ)، **الأمد على الأبد**، ط2، دار الكندي، بيروت، 1979، ص 108.



وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ (16) أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (17) [النحل:الآية: 3-17]. فالآيات الكريمة تبين ما سخره الله للإنسان كي يحفظ كم ـه، إلا أن هذا الكم ـ مؤنسنٌ بالجمال؛ ففي الأنعام جمال، وفي الخيل والبغال والحمير زينة، وما ذرأ الله في ا لأرض له ألوان مختلفة تستثير الحاسة الجمالية، ومن البحر حلية للتزين والتجمل .

لذا فقد خلق الله تبارك وتعالى لشق الإنسان المادي ما يحفظ كيانه، وقرنه بنوع من اللذة الفطرية، يقول الله تبارك وتعالى: "زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأ نْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ" [آل عمران: الآية 14]، ويقول الله تبارك وتعالى: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ".[الأعراف: 32] فكم الإنسان في التصور القرآني معتبر ومراعى، ليس على الصعيد التكويني و النزوعي فحسب؛ بل كذلك على صعيد التكاليف؛ فالتكاليف التعبدية ليست كيفاً محضاً، بل هي موازنة ومزاوجة بين كم ٍ وكيف، وكذلك الأعمال والسلوك الإنساني، مزاوجة بين كم وكيف، وكذا العقل الإنساني؛ شق مختص بالمعرفة المبتناة على الكم، وآخر مختص بالعلم المستند إلى الكيف .

فكم العبادات هو الأعمال الجسدية المخصوصة، وكيفها النية والتوجه والإخلاص.

وكم السلوك هو المعاملات وكيفها الأخلاق.

وشق العقل الإنساني المتعلق بالكم هو العقل المنطقي، والمتعلق بالكيف هو العقل الكلي.

حتى إن الأمم والحضارات المتعاقبة لها كم وكيف، فكم الحضارة هو ذلك المتعلق بقوتها المادية والتقنية المستمدة من المعرفة العلمية للقوانين الفيزيقية المؤهلة للسيطرة على الطبيعة وتسخيرها، أما كيف الحضارة، فيتمثل بروحها السارية فيها، المستمدة من ا لأخلاق والجمال والدين. فبقاء الحضارة وازدهارها قائم على الموازنة والمزاوجة بين كمها وكيفها. وثلاثية الكيف الحضاري (الدين والأخلاق والجمال) ثلاثية تلازمية غير منفكة، حيثما اختل أحد أفرادها اختلت المنظومة الكيفية برمتها؛ وبالتالي اختل كيان الحضارة باختلال شقها الكيفي، وفي القرآن الكريم آيات عدة تمثل السنن الحتمية الحاكمة لقيام الحضارات وانهيارها.

يقول الله تبارك وتعالى "قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِي الأ رْضِ فَانظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ" [آل عمران: الآية 137].

ويقول عز وجل: "وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِن قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُواْ وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم

بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُواْ لِيُؤْمِنُواْ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ" [يونس: الآية 13].

قال تعالى: **"وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُواْ وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِداً"** [الكهف: الآية 59].

ويقول جلا وعلا: **"أَوَلَمْ يَسِيرُواْ فِي الأ َرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُواْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُواْ الأ َرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَـكِن كَانُواْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ"** [الروم: الآية 9].

فالوجود برمته قائم على المزاوجة بين الكم والكيف.

والجزء المادي من الكينونة الإنسانية؛ أي جزؤها الحسي، يميل إلى اللذيذ وينصرف عن المؤلم، أما جزؤها اللامادي عقلا ً وإرادة، فإنه يميل للجميل وينفر من القبيح، لذا كان الجمال مؤنسناً لـ لـ َذّات الجسد، متسامياً بها وممايزاً لها عن المشاركة البهيمية. يقول العامري: "إن الجبلة وإن ع قَ دَ تَ هُ مُا[1] على هذه الصورة، فإن بينهما عناداً ذاتياً، لأن أحدهما روحاني السوس[2] محب للجميل نافر من القبيح، والآخر جسماني السوس عاشق للذيذ هارب من المؤلم، والآفات البدنية- كالخوف والجوع والألم وغيرها- وإن كانت معترضة على النفس، فإنها لن يعمى بصرها العقلي عن التمييز بين الجميل والقبيح؛ أعني كالعدالة والجور، وكالعفة والشره، وكالشجاعة والخَوَر، وكالفطنة و الغباوة، فإذاً سبيل النفس الناطقة في الميل إلى ما هو جميل والنفار عما هو قبيح، مضاهية لسبيل الروح الحسية في الميل إلى ما هو ملذ والنـ ِّفار عما هو مؤلم"[3].

لذا فإن اللـ َذ َات الجسدية والحاجات الحسية المعتبرة في التصور القرآني؛ **مؤنسنة بالجمال، ومعقلنةٌ بالناطقية**[4]، **ومقننة بالتشريع الإلهي**، فكان قوام الكيان الإ نساني المزاوج بين كمه وكيفه متقو ِّماً بتعاضد العقل والنقل، فلا انفصام ولا تعارض بين صحيح منقول وصريح معقول[5].

يقول الغزالي: "والله تعالى قد سلط الشهوة بلطفه على الإنسان ليشتهي ما يحتاج إليه من الطعام والمسكن واللباس، لئلا يهلك جسده، الذي هو مركبه، والشهوة خـ ُلـ ِقـ

(1) يعني النفس والبدن
(2) السَّوْسُ: الطبع والأصل. ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج1، ص 107. باب سَوَسَ.
وينظر: الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، باب السين فصل السين، ص551
(3) العامري، **الأمد على الأبد**، ص 98.
(4) يقول ابن حزم " لا تكون مغالبة طبع فاسد الا عن قوة عقل فاضل". ابن حزم الأندلسي أبو محمد علي بن احمد (ت456ه)، ط1، **الأخلاق والسير**، (تحقيق ايفا رياض)، (تقديم عبد الحق التركماني) ، دار ابن حزم، بيروت، 2000، ص175)
(5) ينظر: ابن تيمية، شهاب الدين أحمد بن عبد الحليم (ت 682ه)، **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، ط1، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985 ص126.



َت غير مستقرة على حد، فخلق الله تعالى العقل ليمنعها عن التجاوز عن حدها، ثم أرسل الله تعالى شرائع الإسلام على لسان الرسل عليهم الصلاة والسلام ليبينوا الحدود"[1].

يقول الله تبارك وتعالى: **"زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَ َنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ * قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِّن ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَ َنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ"** [آل عمران: الآيات 14، 15]. فالشهوات مزيِ ّنة وم ُلتذ ّة لقوام الحياة الدنيا، لذا فهي متاع [2] لها وغير مرادة لذاتها، فهي كمٌ لكمٍّ، أما المراد ومناط الجزاء والقبول فهو الكيف، والآيات تمثل دعوة الى الارتقائية من **كم معتبر إلى كيف مراد**[3].

ولمّا كان الإنسان مشاركاً للموجودات الأدون بقواه الغاذية والشهوانية والغضبية، التي تشكل بمجموعها شقه الكمي ّ، ومفترقاً عنها بالناطقية المؤن ْس ِن َة له؛ فحيثما آثر شقه الطيني، وجعله مراده فقد استقال مما يؤنسنه ويمايزه، لذا جاء الوصف القرآني بليغاً ومعبراً، يقول الله تبارك وتعالى: **"وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الأَ َنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ"** [محمد، الآية 12].

ويقول جلا وعلا: **"وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ وَالإِ ِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا َّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لا َّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لا َّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَـئِكَ كَالأَ َنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَـئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ"** [الأعراف: الآية 179].

ولمّا كانت حاستا السمع والبصر- بوصفهما حاستين استاطيقيتين- تمثلان بوابتي المعرفة الإنسانية، وكان القلب يمثل الجوهر الإنساني الممايز له عن سائر المخلوقات؛ الذي يأخذ بمعطيات تلك الحواس كي يرقى بها بجدل صاعد لمعرفة الحق وممارسة الخير، فمن عطل العمل الأصيل لتلك الحواس، وانشغل بشقه الطيني، وأغفل روحه؛ فقد تخل ّى عما يمايزه بوصفه إنساناً، وارتكس إلى رتبة أدون في سلم الموجودات - رتبة الأ

---

(1) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت 505هـ)، **ثلاث رسائل في المعرفة**، ط1، (تحقيق حمدي زقزوق)، مكتبة الأزهر، القاهرة، 1979، ص 93.

(2) ورد في القرآن الكريم تشبيه متاع الدنيا بأنه عَرَضٌ, إشارة إلى كونها سريعة الفناء وقريبة الإ نقضاء. يقول الله جل وعلا " تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة"[النساء: 94]. ينظر: الفخر الرازي، محمد بن عمر(606ه)، **التفسير الكبير**، ط1، ج11، المطبعة البهيّة المصرية، 1938، ص4.

(3) سيأتي تفصيل الارتقائية في المطلب القادم إن شاء الله.

أنعام - فخسر في الدنيا تلك الميزة الصميمة المعطاة له[1]، واستحق العقاب الأخروي؛ إذ إ نه لم يرعَ الشق الروحي الذي يمثل غائية وجوده.

بل إن الوصف القرآني قد جعله في رتبه أدنى وأضل من رتبة الأنعام؛ فالأنعام مستكمِلة ٌ لقوتها الحيوانية ولا تملك الناطقية؛ فهي مؤدية لدورها بحسب ما وُهِب لها، وما طبعها الله عليه؛ أما الإنسان فقد عطل ناطقيته وارتكس، وتخلى عن ميزته الأساسية المائزة له عن من دونه من الحيوانات.

يقول العامري: "لما جُعلت غاية الشخص الحيواني توليد المثل لبقاء نوعه، فقد اهتدى بالطبع المتمم لغايته، وبالعكس لما حرم الكمال الأشرف بنفس جبلته قصرت طباعه عن التصور له رأساً، فلو ضاهاه الإنسان في حرمان هذا الكمال لشاكله في القصور عن التصور"[2].ويعلق ابن باجه على من أهمل شقه الروحي بقوله:" فهاؤلاي[3] هم الذين أخلدوا إلى الأرض، وفيهم قوله عز اسمه **(الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه)** ومن شأن هاولاي أن لا يبالوا بما يفوتهم من الأفعال التي للصور الروحانية أصلا، ومتى عرضت عليه لم يعرج عليها ولا اشتاق إليها، فسواء ٌ عذ ْله أو ترْكهُ **(فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث)**، وهاؤلاي قليل، لكنهم موجودون، بل إنما يوجد كثيراً من غَلَبَتْه هذه الطبيعة، وهاؤلاي يختلفون بالأقل والأكثر[4]."

المطلب الثاني: الارتقائية من الكم إلى الكيف:

خلق الله تبارك وتعالى الكم المعتبر قالباً للكيف المراد، وقولب الكيف الإنساني بقالب الكم، وجعل لكم ِّ الإنسان ما يوازيه من كم ِّ الوجود بما يحفظ الكيان المادي للكون والإنسان داخل دائرة الزمان والمكان، أي في إطار الحياة الزمانية. وجعل لكيف الإ نسان ما يوازيه من كيف الوجود بما يلبي تطلعاته الروحية المتسامية، وتوقه الأ نطولوجي إلى عالم الكيف بتدرجاته الصاعدة نحو المطلق، نحو الله مبدأ ومنتهى، علة وغاية، فالله جل وعلا خلق الإنسان ووضعه في عالم يتفق مع حاجاته الروحية، وجعل الجمال كيفاً متجلياً ومتكش ِّفاً في عالم الكم ليشكل الم ِرقاة الأجلى للإنسان من عالم

---

(1) ينظر: الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (502 هـ)، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ط 1، (تحقيق أبو اليزيد العجمي)، دار الصحوة، القاهرة، 1985 ، ص 86،87 .

(2) العامري، أبو الحسن، محمد بن يوسف (ت 381هـ)، **رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية**، (تحقيق سحبان خليفات)، الجامعة الأردنية، عمان، 1988، ص 480.

(3) وردت هكذا في نص ابن باجة وتعني هؤلاء

(4) ابن باجه الأندلسي أبو بكر محمد بن يحيى (ت 533هـ) **تدبير المتوحد**، (تحقيق معن زيادة)، ط1، دار الفكر، بيروت، 1978،ص 76.

الكم المعتبر، إلى عالم الكيف المراد، وجعل جوهر الحياة الإنسانية قائماً على تلك الا رتقائية من الكم إلى الكيف، إذ جعل كيف الأعمال والعبادات والجهد الإنساني، موضع نظره واعتباره، ومناط جزائه في الدنيا والآخرة.

يقول الله تبارك وتعالى: "**زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأ نْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ (14) قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِّن ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأ نْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ**".

والآيات الكريمة هي الأجلى في إبراز اعتبارية الكم في الوجود الإنساني، وفي الدعوة إلى الارتقائية نحو الكيف بتدرجاته وتسامياته.

فمستهل الآيات الكريمة يمثل إقراراً بفطرية الميل الإنساني نحو كم الحياة الدنيا، فحب الكم ِّ والتذاذه مزين في الجبلة الإنسانية ومغروس فيها[1]، يقول الراغب الأ صفهاني: "ولما كان من جبلة الإنسان أن يتحرى ما فيه اللذة، وكانت اللذة على ضربين: أحدهما محسوس؛ كلذة المذوقات والملبوسات والملموسات والمسموعات والمشمومات و المبصرات؛ وهي من توابع الشهوة الحيوانية، والثاني: معقول؛ كلذة العلم، وتعاطي الخير وفعل الجميل، واللذات المحسوسة أغلب علينا لكونها أقدم وجوداً فينا، لأنها توجد في الإ نسان من قبل أن يولد، وهي ضرورية في الوقت، ولذلك قال الله تعالى: "**تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ * وَتَذَرُونَ الآخِرَةَ**" ولذلك يكره أكثر الناس ما يأمر به العقل ويميل إلى ما يأمر به الهوى"[2].

والآية الكريمة تعرض للارتقائية في الكيف الفيزيقي بنوع من القفزة في الارتقائية من كم الوجود المعتبر والمزين إلى الكيف المطلق، أي من ذكر الشهوات الحسية إلى التقوى، والتقوى كيف متعالٍ مختص بالمطلق، وهو مستغرق للكيف العلمي وللكيف العملي في الإطار الفيزيقي، إذ لما كان ما يمايز الذات الإنسانية منقسماً إلى قوة نظرية وأخرى عملية[3] وكانت القوة النظرية متعلقة بالعلم والقوة العملية متعلقة بالأخلاق، وكان

(1) ينظر: الجاحظ، عمرو بن بحر(ت 255ه)، **رسائل الجاحظ**، د.ط، ج1، (تحقيق عبد السلام هارون)، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1965. ص102، 103.

(2) الراغب الاصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ط1، دار النفائس، بيروت، 1988، ص 54، 55 .

(3) ينظر: ابن سينا، **النجاة**، مطبعة السعادة، ص 163.
و ينظر: الغزالي، **معارج القدس**، ص 49.



الجمال مراداً لذاته، وغايةً للقوتين، ونهاية ً للفضائل العلمية والعملية[1]، أصبح جمال النظرية الحق، وجمال العملية الخير[2]، وأصبح الكيف الفيزيقي متمثلا ً بالعلم والأخلا ق.

ولما كان الجمال مقترناً بلذة ٍ مجانسة ٍ للذ ّات العقلية، ومتمايزة ٍ عن اللذات الجسدية، وكانت الزينة الحسية جامعةً لكلا اللذتين[3]، أصبحت اللذة الجمالية المقترنة بالزينة المادية تمثل الخطوة الأولى في سلم الارتقائية التدر ُجية من الكم إلى الكيف الفيزيقي إلى الكيف المطلق.

ولما كان العقل بقوتيه مفطوراً على الارتقاء بجدل صاعد نحو الكمال، وكان الكمال المطلق متضم ّناً الجمال المطلق والحق المطلق والخير المطلق، صار الكيف المطلق غاية الغايات ونهاية المقاصد، وهو ما تعاضد على إثباته والبرهنة عليه النقل والعقل.

ولمّا كانت الغاية الأجلى في القرآن الكريم هي الكيف المطلق، جاءت النقلة في الآ ية الكريمة وآيات عديدة من الكم إلى الكيف المطلق مباشرة، لكونه المراد الأسمى ومناط الجزاء الأخروي، وبه صلاح الدنيا والآخرة[4]، ولكونه متضم ّناً ومستغر ِقاً لكيف العلم والفضائل.

والآيات الكريمة ذكرت الكيفيات الفيزيقية الأخرى كالعلم والفضائل، ورتبت عليها الجزاء الدنيوي والأخروي على حد سواء، وفق قانون وسنة إلهية ثابتة، نرجئ توضيحها عند الحديث عن معالم الجمال المتعلقة بالعمل

ومن الآيات الكريمة التي تبرز الدعوة إلى الارتقائية من الكم الى الكيف المطلق قوله تعالى"**قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتقى**" [النساء: الآية 77].

ويقول الله تبارك وتعالى: "**يَابَنِي آدَمَ قَدْ أنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاساً يُوَارِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشاً وَلِبَاسُ التَّقوَى ذلِكَ خَيْرٌ ذلِكَ مِنْ آيَاتِ اللهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ**" [الأعراف: الآية 26]. إشارة الى الدعوة الى الارتقائية من الكم الى الكيف المتعالي (التقوى)

وقد جعل الخالق جل وعلا معيار المفاضلة تابعاً للكيف المطلق يقول الله تعالى: "**وَلأَ َمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أعْجَبَتْكُمْ**" [البقرة: الآية 221].

(1)ينظر: العامري، أبو الحسن، **السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية**، (تحقيق أحمد عطية)، كلية الآ داب، القاهرة، 1998، ص 103.

(2) الحق يمثل الفضائل العلمية والخير يمثل الفضائل العملية،

(3) ذلك لأن لفظ الزينة يوحي بمعنيين: الاول؛ أنها جميلة ،والثاني أنها ملتذة مشتهاة.

(4) ينظر: الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (ت 450ه)، **أدب الدنيا والدين**، ط1، (اعتنى به وخرج أحاديثه محمد السيد و محمد الشرقاوي)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2004، ص 130



وتتجلى الدعوة إلى الارتقائية من الكم إلى الكيف المطلق في قصة قارون يقول الله تبارك وتعالى: "إِنّ قَارُونَ كانَ مِن قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الكُنُوزِ مَا إِنّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالعُصْبَةِ أُولِي القُوّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لا تَفرَحْ إِنّ اللّهَ لا يُحِبُّ الفَرِحِينَ* وَابْتَغِ فِيمَا اتاكَ اللّهُ الدّارَ الآخِرَةَ وَلا تنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُنْيَا وَأَحْسِن كمَا أَحْسَنَ اللّهُ إِلَيْكَ وَلا تَبْغِ الفَسَادَ فِي الأَرْضِ إِنّ اللّهَ لا يُحِبُّ المُفسِدِينَ" دعوة إلى الموازنة بين كم الحياة الدنيا والكيف المطلق، وجعل الكيف هو الغاية؛ أي ابتغ بكم الدنيا كيف الآخرة.

يقول سيد قطب: "وفي هذا يتمثل اعتدال المنهج الإلهي القويم، المنهج الذي يعلق قلب واجد المال بالآخرة، ولا يحرمه أن يأخذ بقسط من المتاع في هذه الحياة، (...)، ولقد خلق الله طيبات الحياة ليستمتع بها الناس وليعملوا في الأرض لتوفيرها وتحصيلها، فتنمو الحياة وتتجدد وتتحقق خلافة الإنسان في هذه الأرض، ذلك على أن تكون وجهتهم في هذا المتاع هي الآخرة (...) وهكذا يحقق هذا المنهج التعادل والتناسق في حياة الإنسان، ويمكنه من الارتقاء الروحي الدائم من خلال حياته الطبيعية المتعادلة"[1].

بعد هذا الخطاب يأتي الجواب الدالّ على الجهل الحقيقي من الإنسان الذي فقد هذا المنهج القويم: "قَالَ إِنّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِندِي" ويأتيه الجواب الإلهي الحكيم الذي خلق السنة الحاكمة لظواهر الحياة الكونية والاجتماعية "أَوَلَمْ يَعْلَمْ أَنّ اللّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِن قَبْلِهِ مِنَ القُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوّةً وَأَكْثَرُ جَمْعاً وَلا يُسْأَلُ عَن ذُنُوبِهِمُ المُجْرِمُونَ" ثم ينتقل التصوير القرآني ليعرض لأصناف الناس تجاه الكم والكيف "فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الذِينَ يُرِيدُونَ الحَيَاةَ الدُنْيَا يلَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ*وَقَالَ الذِينَ أُوتُوا العِلمَ وَيْلَكُمْ ثَوَابُ اللهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً وَلا يُلَقّاهَا إِلا الصّابِرُونَ". [القصص: الآية 79-80]

ولمّا كان الناس متفاوتين في أحوالهم وإدراكاتهم، ومتباينين في قوى النفس الغالبة على أطباعهم، ومختلفين في مقدار انتفاعهم بما وهبوا من التعقل والناطقية ، وبما جهدوا في اكتسابه من المنهج الإلهي الدال على السبيل السوي ، ولمّا كان تحصيل السعادة مطلباً محضاً وخيراً مراداً لذاته[2]، والسعادة كامنة في تحقيق اللذة بتدرجاتها المختلفة، سواء أكانت لذة حسية أم عقلية، واللذات متفاوتة بتفاوت

(1) قطب، سيد، **في ظلال القرآن**، ط30، ج5، دار الشروق، ص 2711.
(2) ينظر: الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، المكتبة الأزهرية، ص 164، ط1.
ينظر: الفارابي، **رسالة التنبيه على سبيل العادة**، (تحقيق سحبان خليفات)، الجامعة الأردنية، عمان، 1987، ص 77 يرى أن "السعادة هي غاية ما يتشوقها كل إنسان".

قوى النفس؛ فالنفس الشهوانية المؤثرة للكم لها محبة لذة المطاعم والمشارب والمناكح، ولهذه النفس أيضاً الحرص والرغبة في جر المنافع واكتساب الأموال بسبب الشهوة، و النفس الغضبية لها محبة الغلبة والرياسة والكرامة، والنفس الناطقة محبة للحق وللفعل الـ فاضل، لذا فهي تحب العلوم والحكمة[1]، وتميل إلى الفضائل الأخلاقية.

ولمّا كان الخطاب الإلهي متنزلا ً ليشمل أصناف البشر على تفاوتهم فقد كان الجزاء الأخروي متدرجاً من الكم إلى الكيف المطلق، يقول الله تبارك وتعالى: "**لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأ َنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ**" [آل عمران: الآية 15]، فالكم ملبى "**جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأ َنْهَارُ**" (جمال حسي)، ولكنه مفترق عن الكم الفيزيقي فهو متنزه عن الزمنية والعدم "**خَالِدِينَ فِيهَا**"، والأزواج تعطي إيحاء ً كمياً لكنها مطهرة، مما يضفي عليها طابعاً كيفياً، ثم يتدرج النص القرآني إلى الكيف المطلق، غاية الغايات؛ رضوان من الله، يقول الغزالي: "وأما جنة القلوب فرؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، ومشاهدة جمال الذات، ومعاينة كمال الصفات، ومطالعة كلامه القديم بلا واسطة لوح وقلم وحروف وأصوات و التمتع بآياته والتلذذ بمناجاته..."[2].

ويجلي القرآن الكريم جماليات الجنة بتدرجاتها المختلفة يقول الحق جل وعلا "**لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأ َنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**". [المائدة: الآية 119]. من الجنات الى الرضا، من مفهوم كمي الى آخر كيفي أسمى.

فالكم الجمالي في الحياة الفيزيقية الذي شكل طاقة ديناميكية محركة لقواعد العقل، وأسّس لمنظومة جدلية صاعدة في عالم الكيف نحو المطلق، كوّنَ فيما يتعلق بـ الجزاء الأخروي مثالات مقربة مثيرة لنوع من التشويق الميتافيزيقي، والتوق الأ نطولوجي، ذلك لأن المرء لا يتوق لماهو خارج نطاق إلـ ْفـ ِه، فكان الطرح القرآني لجماليات الجنة متسقاً مع الإنسان بتدرجاته من الكم إلى الكيفيات المتسامية، لكن تلك

(1) العامري، **السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية**، ص 115 بتصرف.

(2) الغزالي، **ثلاث رسائل في المعرفة**، مكتبة الأزهر، ص 114.

الجماليات مفترقة ذاتاً وجوهراً من حيث حقيقتها، فهي واقعة داخل دائرة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. والناظر إلى آيات القرآن التي تذكر نعيم الجنة، يرى أنها جميعاً مقترنة بذكر الخلود، فالنعيم الأخروي هو تأبيد التشخيص العياني للمعقو لات، فالمعقولات عيانية مشخصنة، "**يَوْمَ تجدُ كلُّ نفس ما عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً**" [آل عمران: الآية 30]، ويقول عز وجل "**وَمَا تقدِّمُوا لأ نفسِكمْ مِّنْ خَيْرٍ تجدُوهُ عِندَ اللهِ**" [البقرة: الآية 110]، والخير معنى كلي، ومفهوم معقول منتمٍ إلى الشق اللامادي من الوجود وغير مكتنفٍ للمادة بحال، ولو كان التعبير "بالعمل"، لكان إيحاء الكلمة مختلفاً، فـ العمل يمثل نوعاً من الطاقة الحركية، أي إن له مُتعلقاً مادياً بشكل أو بآخر، فتشخصنه أقرب للتصور، يقول تعالى: "**وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِراً وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أحَداً**"، أما الخير فهو مفهوم معقول ولامادي محض، فالمعقولات في الحياة الأخرى مشخصنة، والبصر مطالع لها مطالعة عيانية "**فَكشَفْنَا عَنكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ اليَوْمَ حَدِيدٌ**" [سورة ق: الآية 22]، يقول سيد قطب في حديثه عن التجسيم في التصوير القرآني: "والذي نعنيه بـ التجسيم هنا هو تجسيم المعنويات، لا على وجه التشبيه والتمثيل، بل على وجه التصيير والتحويل فجعل العمل المعنوي مادة محسوسة تحضر على وجه التجسيم أو على وجه التشخيص"[1].

ولعل أسمى ما ترنو إليه النفس الناطقة، هو مطالعة عالم الكيف؛ عالم المعقول في ذاته أبداً سرمداً.

وتلك الغاية القصوى فطرية صميمة في الذات الإنسانية، ومتجلية في قصة الخلق الأولى، قصة آدم الأولى في الجنة، فالإغراء لم يكن لذات الشجرة بل كان لما زينه الشيطان وألقاه في القوى الوهمية لدى آدم عليه السلام، وصوره له على أنه حقيقة وهو "**مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَـذِهِ الشَّجَرَةِ إِلا أن تكُونَا مَلَكيْنِ أوْ تكُونَا مِنَ الخَالِدِينَ**" هو الرغبة الإنسانية الصميمة في "المَلَكية" و"الخلود"، والرغبة في المَلَكية ليست لذاتيّتها؛ أي إنها لم تكن رغبة في التحول الذاتيّ إلى ملائكة، بل كان رغبة في امتلاك جوهريتها المتمثلة بالتماهي مع المعقولات، وتمثّلها تمثّلاً عيانياً. فالله تبارك وتعالى قبل تلك الحادثة كان قد أمر الملائكة بالسجود لآدم، وهو إعلان من الباري جل وعلا عن أفضلية الذات الإنسانية على ذات الملائكة، ولعل تلك المفاضلة متأتية مما أودعه الله تبارك وتعالى في الذات الإنسانية من حرية الإرادة، التي تؤهلها أن تختار بحرية، وأن تعمل بالتعاضد مع ملكة العقل على الموازنة بين شقي إثنينيتها المتباينين المتناحرين؛ شق الطين النازع إلى جنسه، وما أوتي هذا الشق من قوى جاذبة قوية، وشق الروح

(1) قطب، سيد، **التصوير الفني في القرآن**، ط، دار الشروق، القاهرة، 2004، ص 79 بتصرف.

النازع إلى عالمه والمسوس بالعقل. فالإرادة الممنوحة عليها أن تختار وتنفذ بحرية، وهنا تكمن مفاضلة آدم على الملائكة المطيعة بالطبع[1]، فهي منزهة عن المادة، منعتقة في ع الم الروح، وهذا التنزه عن المادة جعل لها ميزة مطالعة المعقولات عياناً وانكشافاً، وشق الروح من الذات الإنسانية نازع بطبيعته ومتشوق لهذا النوع من العلم المكاشِف، المطالع للمعقول في ذاته.

فهو الغاية القصوى للذات العاقلة الإنسانية، يقول الفارابي: "وذلك هو السعادة، وهي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة؛ وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً"[2].

والإنسان مفطور على حب الخلود، مفطور على حب ذلك الجلال المهيب المتمثل با لامتداد اللانهائي في الزمان. لذا كانت أعلى درجات الجزاء الأخروي هي؛ تأبُّد المطالعة العيانية للمعقولات، ومطالعة الجمال المطلق والجلال المطلق، مطالعة الذات العلية عياناً، والعيش سرمداً في دائرة رضوانها." **وَرِضْوَانٌ مِنَ اللهِ أَكْبَرُ** " [التوبة: 72]

المبحث الثاني: معالم الجمال المتعلقة بغائيته:

ذكرنا في فصل سابق أن للجمال غائيتين كليَّتين: أولاهما تتعلق بماهيته من حيث إنه يمثل المرقاة الأجلى من عالم الكمِّ إلى عالم الكيف. وقد بيَّنّا معالم الجمال المتعلقة بالربط بين الكم والكيف، أما غائيته الثانية فتتمثل في تنظيم عملية التآلف والتآزر بين شقي العلم والعمل بتعلقاتهما المختلفة، لذا تفرع هذا البحث إلى مطلبين، الأول يكشف عن معالم الجمال المتعلقة بالعلم، والمطلب الثاني يكشف عن معالم الجمال المتعلقة بالعمل التي تشمل الأخلاق والعبادة والجهد الإنساني.

المطلب الأول: معالم الجمال المتعلقة بالعلم:

مفهوم العلم في نطاق هذه العلاقة التقابلية مع مفهوم العمل، يمثل معنى عاماً وكلياً يحوي داخل دائرة مفهومه الفضفاضة مجموعةً من المفاهيم المتناظرة ذات الحيثيات المتباينة، فشق العلم في الذات الإنسانية من حيث آلته متمثل بالقوة الناطقة النظرية بشقيها؛ المنطقي والكلي، وفي الخطاب القرآني يتجلى شق العلم – المزاوج لشق العمل- في أطر عدة، وكذلك في ثالوث القيم الإنسانية المطلقة يعلي (الحق) رأسه ليعلن

---

(1) ينظر، العقاد عباس محمود، **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**، ط1، المؤتمر الإسلامي، مطبعة مصر، 1957، ص77

(2) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص 164.

انتماء العلم له وانضواءه تحت لوائه.

والخطاب القرآني يهدف إلى بناء عقيدة إيمانية صلبة بناءً عقلياً ووجدانياً، فكانت الآيات الداعية إلى التفكر في آلاء الله تبارك وتعالى في الكون منسوجة بخيوط الجمال والمنطق معاً، فالآيات المحيلة إلى الجماليات الكونية منسوجة نسجاً إيحائياً جميلاً، يقول الله تبارك وتعالى "**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً مُّخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرّاً ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَاماً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لأُوْلِي الأَلْبَابِ**" [الزمر: الآية 21].

ويتحدث سيد قطب عن هذه الآية الكريمة فيقول: "هذا مشهد من مشاهد الأرض متعدد الخطوات، وهو يعرض في بطء وتفصيل، وتترك كل خطوة للعين مدة كافية للتأمل، وللنفس مدة كافية للتأثر، هذا هو الماء ينزل من السماء فيسلك ينابيع للري، ثم يخرج به زرعاً مختلفاً ألوانه ثم يهيج هذا الزرع وينضج فتراه مصفراً، ثم ييبس فيصير حطاماً، و(ثم) في كل مرة تعطي هذه (المهلة) للعين والنفس، لتملي المشهد المعروض قبل طيه، وعرض المشهد التالي[1].

هذا من حيث النسيج البنائي للآيات القرآنية والجرس الموسيقي والجمال الأسلوبي، أما من حيث الإحالة فإن القرآن الكريم يحيل إلى الكون وإلى الجمال المتمثل في التنوع اللوني فيما تخرجه الأرض، كي يقوم هذا الجمال الحسي بدوره في تفعيل العملية المعرفية والشغف الإنساني في الوصول إلى الحقيقة العلمية، التي بينّا في فصل سابق كيف يسهم الجمال إسهاماً أساسياً في الوصول إليها. واللافت في الآية الكريمة أن الباري جل وعلا يختمها بتبيان أن تلك المشاهد الكونية الجميلة تمثل ذكرى لأولي الألباب، ونلحظ في الآيات القرآنية التي تحيل إلى المشاهد الكونية الجميلة واللافتة، تختم عادة بخطاب للعقل والوجدان، ولفظة الألباب في الآية الكريمة وكذلك لفظة الأفئدة تأتي غالباً بصورة الجمع[2]، ولعل ذلك إشارة قرآنية عميقة إلى القوى العاقلة الإنسانية، والتي يتوصل إلى المعرفة من خلالها متمثلة بالعقل المنطقي الذي يتوصل إلى المعرفة من خلال البناء المنطقي المستند إلى المقدمات اليقينية والمعارف الجزئية التي تشترك فيها الملاحظة المستمدة من الحواس، وبناء تلك المقدمات بناءً نسقياً منطقياً للوصول إلى نتائج

(1) قطب، سيد، **التصوير الفني في القرآن**، دار الشروق، ص 68، 69 بتصرف طفيف.
(2) وردت لفظة الفؤاد مفردة في خمسة مواضع في القرآن الكريم ووردت في عشرة مواضع بصورة الجمع، ويشير ابن عاشور إلى أن "كلمة أفئدة أجمع من كلمة عاقلين لأن الفؤاد يشمل الحواس الباطنة كلها، والعقل بعضاً منها". ابن عاشور، محمد الطاهر، **تفسير التحرير والتنوير**،ج18، دار سحنون، تونس، ص217

معرفية عليا، أما الجزء الآخر من القوى العاقلة فهي العقل الكلي ّ المسؤول عن المعرفة الكلي ّة المباشرة الحدسية، التي تنفذ إلى ماهيات الأشياء وتتذهن المجردات، وتتذهن الجمال بوصفه شيئاً في ذاته، فإذا حامت المعرفة المنطقية حول شيء ما ودرست صفاته الفيزيائية والكيميائية وعلاقاته الطبيعية مع ما حوله، فإن المعرفة الكلي ّة تنفذ إلى أعماقه وتتذهن المعنى اللامادي المحمول فيه، المعنى المنتمي إلى الشق اللامادي من الوجود الأنطولوجي، وقد عبر القرآن الكريم عن هذا النوع من المعرفة "بالنور"، النور الذي يستغرق الوجود برمته، هو نور المعرفة الساري في الوجود، النور الذي ينتمي إلى ذات العالم الذي ينتمي إليه الجمال، عالم اللامادة، عالم الماوراء المكتنف والمباطن للعالم المادي الفيزيقي، وهو في الإنسان تلك الروح التي تتصل بهذا النور من خلال هذا النوع من المعرفة اتصالا ً اثيريا كلياً كي تدرك إدراكاً عميقاً وجدانياً مصدر هذا النور **"اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأ َرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا ّ شَرْقِيَّةٍ وَلا َ غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأ َمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"** [النور: الآية 35].

فالله تبارك وتعالى نور السماوات والأرض، وهو الذي خلقها وبث فيها نوره المتمثل بالمعاني الكلية المباطنة لمادة الكون، وجعل الجمال م ِجلاةً لهذه المعاني ومجلاةً لهذا النور الإلهي المباطن لمادة الكون، فأ َظ ْه َر ُت َك َش ُف ٍ للنور الإلهي في الكون والإنسان، لعالم اللامادة المباطن لعالم المادة، للكيف المحايث لكم الوجود، هو **الجمال**.

وللجمال كما ذكرنا تعل ُقات معرفية، والنور في الذكر الحكيم يحمل معنى العلم والهداية والمعرفة، يقول الله عز وجل: **"قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ"** [المائدة: الآية 15]، **"إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى ونور"** [المائدة: الآية 44]، **"وَآتَيْنَاهُ الإ ِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ"** [المائدة: الآية 46]، **"فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"** [الأعراف: الآية 157]، **"قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأ َعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ"** [إبراهيم: الآية 1]، **"أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلإ ِسْلا َمِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ"** [الزمر: الآية 22]، **"فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ"** [التغابن: الآية 8]، **"لِيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ"** [الطلاق: الآية 11].

فالنور يمثل العلم والهداية والحكمة، لذا ورد في الذكر الحكيم نعت القرآن بأنه نور، والنور في الذات الإنسانية هي تلك الروح المبثوثة فيه **"ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن**

رُوحِهِ" يقول الغزالي: "واعلم أن في قلب الإنسان عيناً هذه صفة كمالها، وهي التي يعبر عنها تارة بالعقل وتارة بالروح وتارة بالنفس الإنساني "[1]. ثم يقول أن هذا العقل أولى بأن يسمى نوراً من العين الظاهرة، بل هو المستحق لاسم النور دون غيره.[2]

والعقل الإنساني يشرق بنور الحكمة، وأعظم الحكمة كلام الله عز وجل. يقول الغزالي: "فتكون منزلة آيات القرآن عند عين العقل منزلة نور الشمس عند العين الظاهرة، إذ به يتم الإبصار، فبالحري أن يسمى القرآن نوراً، كما يسمى نور الشمس نوراً، فمثال القرآن نور الشمس، ومثال العقل نور العين، وبهذا نفهم معنى قوله تعالى: "**فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا**" [التغابن: الآية 8] وقوله تعالى: "**قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُوراً مُّبِيناً**"[3] [النساء: الآية 174].

والملائكة مخلوقات نورانية صرفة، لذا فهي متماهية مع جوهر المعرفة تماهياً صارفاً للحواجز المعيقة عن اكتمال المعرفة الكشفية.

ولمّا كان الكمال الأخير للقوة الناطقة النظرية في الذات الإنسانية هو تمام التعقل ، وكان مانعها من تمامه مزاوجتها للمادة الطينية، فعند المفارقة يتجلى لها نور عالم الغيب، نور المعقولات في ذاتها. يقول الفخر الرازي: "عند موت البدن تتجلى للعقل من ع الم الغيب أنوار لا يبقى لنور عقله في مقابلتها أثر"[4].

فإذا ما أتم الإنسان فضائل نفسه العاقلة في الحياة الدنيا التي تمثل جمالها؛ وهي الحكمة والفضيلة؛ فالحكمة التي تمثل الجمال العقلي هي كمال القوة الناطقة النظرية، وأعلى مراتب الحكمة هو كلام الخالق جل وعلا. والفضيلة التي تمثل الجمال الخ ُل ُ قي، وهي كمال القوة الناطقة النظرية، وكمال الإنسان العملي متمثل بإتباع ما تعقلته الناطقة النظرية من الحكمة الإلهية (القرآن) سلوكاً متمثلا ً بالعبادة والأخلاق، عندها استحق نيل الغاية العلي ّة للقوة النا ُط ِقية. يقول طاش كبرى زاده : "العلم وسيلة تارة إلى أعظم اللذائذ الأخروية، وأخرى إلى أكمل السعادات الأبدية، أما الأول فلذة الوصول إلى جوار رب العالمين والبلوغ إلى مرضاته التي هي المقصد الأسنى والسعادة

---

(1) الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد (ت 505هـ)، **مشكاة الأنوار**، (تحقيق أبو العلا عقيفي)، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1994، ص 43.

[2] ينظر، المرجع السابق، ص44، 48.

(3) الغزالي، **المرجع السابق**، ص 49.

(4) الرازي، محمد بن عمر (ت 606هـ)، **المطالب العالية في العلم الإلهي**، ط1، ج7 (ضبط وتخريج محمد السلام شاهين)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999، ص 167.

الكبرى، ولذة النظر إلى وجهه الكريم التي هي غاية الغايات ومنتهى جميع السعادات"[1].

ولمّا كان السلوك فرع التصور، والعمل تابع للعلم، فقد قعد القرآن الكريم للعقيدة القائمة أساساً على الوحدانية المطلقة للباري جل وعلا، التي يتناغم في إثباتها العقل و النقل، وقد جاء إثبات هذه الحقيقة في القرآن الكريم بما يخاطب الذات الإنسانية العاقلة بشقيها المنطقي والعقلي.

فكان الدليل العقلي مشرباً بالاستثارة الوجدانية وبحفز الحس الجمالي، من خلال قالب لفظي ٍّ وأسلوبيّ جميل، ومضامين جميلة، وإحالات إلى جمال، فتكاملت الصورة الجمالية في الخطاب القرآني العقدي من خلال محاوره الثلاثة، **قالباً ومضموناً** وإحالة.يقول الله تبارك وتعالى: **"أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ (60) أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (61) أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ (62) أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (63) أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (64)"** [النمل 60-64].

والناظر في الآيات الكريمة المبرهنة على الخالقية والواحدية، يرى أنها تقوم أساسا ً على ظاهرتين صميمتين في الوجود هما : ظاهرة ظهورالحياة في المادة وظاهرة الجمال. فنجد في القران الكريم آيات عديدة تستثير الحس إلى ظاهرة الحياة في النبات الذي يمثل أدنى مراتب تمظهر الحياة. والحياة حركة، والحركة ليست خصيصة ذاتيّ ة للمركبات العضوية؛ فأصل تركيب البذرة مادة جامدة متشكّ لة من عناصر الأرض، فتلك الحركة التي و ُهبت لنواة البذرة النباتية كي تتفاعل مع الماء وتنقسم وتتكاثر، كي تهتز وتربو وتنتج أزواجاً بهيجة مبهجة، ليست لها من ذاتها بل هي لها من الحيّ ِ بذاته، واهب الحياة لخلقه .

إن ظاهرة الحياة في أدنى تمظهراتها (في النبات)، تعد أجلى البراهين القرآنية على الخالقية ابتداءً، ومثالا ً عقلياً منطقياً على إعادة الخلق انتهاء. فالآيات القرآنية

---

(1) طاش كبرى زاده احمد بن مصطفى (ت968ه)، **مفتاح السعادة ومصباح الريادة**، ط2، ج1، دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد الهند 1977 ص11



التي تبني أ ُسي َ العقيدة الإسلامية الصميمين (الوحدانية واليوم الآخر)، تقوم عل استثارة الفكر للتأمل العقلي, وتحريك الوجدان للتأمل الجمالي.

وظاهرة الحياة تمثل شق الوجود اللامادي (الروح)، في أدنى تمظهراته، وأجلاها للعيان؛ لذا كثرت الآيات التي تستثير العقل والوجدان لتأملها و التفكر فيها, وهذا الشق ال لامادي من الكون يبلغ أعلى تمظهراته في الإنسان، حينما أودع الله فيه صفة العاقلية، ف شكلت لحظةُ (ونفخت فيه من روحي) [الحجر: 29] نقطة تحول جذرية في مسار الشق اللامادي من الوجود، لينتقل في تقابلية العاقل والمعقول، من وضع المعقول إلى وضع العاقل، ومن هنا كان التكليف والاستخلاف. وقد جعل الحق جل وعلا ذلك الشق من الوجود م ِجلاةً لذاته، وجعل من الجمال المعلن الأجلى عن ذلك الشق من الوجود، فكان الجمال بذلك م ِجلاة لم ِجلاة.

المطلب الثاني : معالم الجمال المتعلقة بالعمل

أولا : الجهد الإنساني

إن أبرز معلم من معالم الجمال القرآنية قائم على مبدأ التناغم بين الكم والكيف. وحاكمي ّة هذا المبدأ مستغر ِقة ٌ لاعتباري ّة الجهد الإنساني؛ فقانون الاستحقاق المترتب على الجهد مبني ٌ على الموازنة القائمة بين كم ِّ هذا الجهد وكيفه.

وكم ُ الجهد الإنساني متمثل بالأخذ بالأسباب المادية والعمل الجاد على تحقيقها؛ أي معرفة القانون أو السنة المادية، وبذل الجهد (علم وعمل)، أما كيف الجهد الإ نساني فمتمثل بالإيمان بالفكرة والإخلاص لها، فمن أدرك هذه السنة الفيزيقية اجتماعية كانت أو إنسانية أو كونية وعمل بمقتضى إدراكه على تحقيق شقيها الكمي والكيفي؛ فقد استحق الجزاء الفيزيقي تاماً. يقول الله تبارك وتعالى (**لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ**) [النحل: 30]، لكن هذا الجزاء منحصر داخل الدائرة الزمانية، دائرة الحياة الدنيا؛ إذ لم يَسْمُ الكيف إلى فضاء ٍ أكثر َ إطلاقاً وتعاليا ً، بل بقي محصورا ً في تلك الدائرة، فاستحق الجزاء الكم ّي والكيفي داخل تلك الدائرة . فالعالِم الطبيعيُ والأخلا قي والمصلح الاجتماعيُ الذين أخذوا بالأسباب الكمية والكيفية داخل دائرة الحياة الدنيا، دون إيمان بالله عز وجل، استحقوا جزاءهم تاما ً بكم ّه؛ مالا ً ومنصبا ً؛ وبكيفه إجلالا ً ومحبة ً من الناس وشهرة وتخليدا، ولكن؛ لمّا لم يَرْقَ الكيف ويتعالى؛ خسروا جزاء الكيف المتعالي بتدرجاته المتسامية من الجنة إلى الرضوان.

كذلك ينطبق هذا القانون الإلهي على المؤمن، فحيثما راعى الكم والكيف



الفيزيقيين، وأضاف لهما كيف الإيمان بالله والتوجه والإخلاص (**يُرِيدُونَ وَجْهَهُ**)، نال كم الدنيا وكيفها واستحق الكيف المتعالي بتدرجاته المختلفة.

إن الجهد الإنساني حينما يمارس داخل دائرة الكيف المتعالي (**يُرِيدُونَ وَجْهَهُ**)، يحيل اعتبارية هذا الجهد إلى اعتبارية أسمى، ويدخله دائرة أوسع هي دائرة العبادة، ويكفل له دائرة الأخلاقية المحتواة والمستغرقة ابتداء داخل دائرة الكيف المتعالي (**يُرِيدُونَ وَجْهَهُ**) دون أن يـ ـنُـ ـقـ ـص من اعتبارية الاستحقاق الفيزيقي، بل هو يثريه بالإحسان. ومفهوم الإحسان يتقاطع مع الدوائر الكيفية المطروحة التي تتسع تباعا؛ فهو يتقاطع مع أصغر تلك الدوائر؛ دائرة الكيف الفيزيقي والإحسان في هذه الدائرة متمثل بإتقان العمل ذاته، أما الدائرة الأوسع التي تمثل دائرة الكيف الأسمى(دائرة الأخلا قية) فالإحسان يتمثل في العمل لغاية أخلاقية كإسعاد الإنسانية أو مساعدة محتاج أو غيرها، أما إحسان الدائرة المتعالية فهو(**يُرِيدُونَ وَجْهَهُ**). وكل دائرة أكبر تستغرق التي دونها[1]، لذا كان الدين الضامن الأكبر لقيام الأخلاقية واستمرارها، والسبيل الأوحد لنيل الاستحقاق الأخروي (الميتافيزيقي).[2]

ثانيا: العبادة

دائرة العبادة هي أوسع دوائر الكيف فهي تستغرق دوائر الكيف الأخرى. ودائرة الكيف المتعالي(**يُرِيدُونَ وَجْهَهُ**) التي تتمظهر في النيـ ـة تحيل الجهد الإنساني إلى عبادة حيثما وقع هذا الجهد داخل دائرتها وارتبط بها، لذا كان موضع نظر الله تبارك وتعالى هو كيف العمل مع اعتبار كمه، فكانت العبادات المفروضة في التشريع الإسلامي كماً وكيفاً.

وكم العبادات جاء متناغما مع كم الكون، فكما كان كل شيء في الكون بقدر (**إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ**) [القمر: 49]. وكان سائرا وفق نظام وتناسق ودقة لا متناهية، ومحكوما بقوانين الزمان التي تسير في دوائر متعاقبة تبعا لتعاقب دوران الكواكب، فكان كم العبادات المفروضة منضويا تحت ذات القانون الحاكم الضابط للكون . دقة في التكوين و دقة في التوقيت. عدد محدد وهيئة محددة (**إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ**

(1) فالإسلام حث في مواضع عدة على اتقان العمل، يقول صلى الله عليه وسلم" إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه"، كما حث على الأخلاق، وجعلها رديفاً للإيمان يقول صلى الله عليه وسلم " لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه" والشواهد على استغراق الإيمان للدوائر الكيفية الفيزيقية كثيرة لا يتسع مجال الدراسة لحصرها، لذا نكتفي بالتقعيد لها دون سرد مثالاتها.

(2 ينظر: الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (ت 450ه)، **أدب الدنيا والدين**، ط1، (اعتنى به وخرج أحاديثه محمد السيد و محمد الشرقاوي)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2004، ص 130 . يقول: " الدين أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها، والقاعدة الأوحد في صلاح الآخرة



عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا) [النساء: 103] (الحَجُ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ) [البقرة:183] تنوع في وحدة؛ تنوع في الكم ووحدة في الكيف. فالكم متعدد صلاة وزكاة وحج وصيام، و الكيف واحد (يُرِيدُونَ وَجْهَهُ). وقانون التنوع في وحدة أو الوحدة بين المتنوعات يستغرق الوجود كله، والجمال وحدة بين متنوعات، فالوحدة كيف والتنوع كم.

والروح الإنساني تنزع إلى الوحدة؛ تنزع إلى الإنسحاب من عالم التنوع والتبعثر إلى وحدة جامعة بسيطة تتمازج معها للمناسبة، وهذا النزوع نحو الوحدة الجامعة البسيطة يستمر في السير صعدا كي يبلغ الواحدية المطلقة التي لا يكتنفها كثرة بحال؛ إلى الأحد المطلق؛ إلى الله .

نعود للعبادة؛ فالعبادة المفروضة في إطار الحياة الزمنية (الحياة الدنيا) المتشكلة من كم وكيف، والمفروضة على المكلـ ّف (الإنسان) المتشكل من كم وكيف (جسد وروح)، لا بد أن تكون سائرة على ذات القانون؛ **كم معتبر وكيف مراد**. يقول الله تبارك وتعالى (لَنْ يَنَالَ اللهَ لحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَقْوَى مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَبَشِّرِ المُحْسِنِينَ) [الحج: 37] ويقول جل وعلا (قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلهِ رَبِّ العَالَمِينَ). [الانعام 162]. (وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللهِ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ المُخْبِتِينَ)[الحج: 34]

والكم ُ معتبر لينظم علاقة العبد مع ربه، ولينظم علاقات الأفراد في المجتمع، وليؤسس لأخلاقية متعالية؛ أخلاقية مكفولة بالوازع الداخلي، ومضبوطة بالالتزام الذاتي ِّ النابع من الإيمان، فليس ثمة كافلا ً لقيام الأخلاقية واستمرارها أكثر من الدين، حتى إن بعض المفكرين الإسلاميين عد الدين والأخلاق شيئا ً واحدا ً؛ فلا دين بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير دين[1].

---

(1) عبد الرحمن طه، **سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2009، ص52 ،بتصرف طفيف

ثالثا: الأخلاق

الأخلاق هي أكثر الأشياء ارتباطا بالإنسان من حيث هو إنسان، حتى إنها قد تمثل السمة الأكثر ممايزة له عن سائر المخلوقات؛ فيمكننا القول بأن الإنسان حيوان أخلاقي.

والإنسان مفطور على استشعار الجمالية الأخلاقية[1]، وعلى ممايزة الفعل الجميل من الفعل القبيح، **(ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها)**، واستشعار تلك الجمالية الذاتية للفضيلة يحوِّل السلوك الأخلاقي من الإلزام إلى الالتزام؛ أي من الغيرية المُلزمة إلى الذاتيّة الملتزمة، لكن هذا الاستشعار الجمالي للعمل الفاضل؛ الذي يمثل نوراً فطرياً، غير كافٍ ولا منضبطٍ ومتباين بين الأفراد، كما أنه متأثر بعوامل عدة قد تؤدي إلى أن يخبو ذلك النور الفطري[2]. وقد لا يبلغ تعقل الجمالية الذاتية للفضيلة مبلغاً من الاستحكام كافياً لحفز الإرادة على اتخاذ قرار بالتنفيذ، لذا كان لا بد من نظام أخلاقيٍّ شاملٍ، ولا يكون شاملاً إلا إذا كان الهيَّ المصدر كي يتناغم النور الفطري في استشعار جمالية العمل الفاضل، مع النور الإلهي الذي يصيغ القانون الأخلاقي الشامل .

إن تعقُّل شموليّة القانون الأخلاقي الإلهي، تتعاضد مع استشعار جمالية الفضيلة في تحويل الممارسة الأخلاقية من الإلزام إلى الالتزام، وتعقُّلُ تلك الشمولية يقتضي تمثُّلَ الآخرِ عند افتراض نقيض الممارسة الأخلاقية، لذا كان التوجيه النبوي للشخص الذي سأله الإذن بممارسة فعل مناف لخلق العفة، أن يحيله إلى تمثُّل الضرر الواقع على الآخر في المعادلة الأخلاقية[3].

إن تلك الإحالة إلى تمثل الآخر في الممارسة المنافية للأخلاقية كفيلة بأن تهب لممارسة القانون الأخلاقي الإلهي صفة الذاتيّة الملتزمة عِوَضَ الغيريّة المُلْزِ

---

(1) ينظر، ابن مسكويه والتوحيدي، **الهوامل والشوامل**، ص192

(2) ينظر: دراز، عبد الله، **دستور الأخلاق في القران**، ط11(تعريب عبد الصبور شاهين) مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005، ص27.

(3) الحديث رواه الإمام احمد في مسنده – حدثنا يزيد بن هارون، حدثنا جريز، حدثنا سليم بن عامر، عن أبي أمامة قال: إن فتى شاباً أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، إئذن لي بالزنا ، فأقبل القوم عليه فزجروه، وقالوا: مه مه. فقال: ادنه، فدنا منه قريباً. قال: فجلس، قال: أتحبه لأمك؟ قال: لا والله، جعلني الله فداءك. قال: ولا الناس يحبونه لأمهاتهم. قال: أفتحبه لأختك؟ قال: لا والله، جعلني الله فداءك. قال ولا الناس يحبونه لأخواتهم. قال: أفتحبه لعمتك؟ قال: لا والله، جعلني فداءك. قال: ولا الناس يحبونه لعماتهم. قال: أفتحبه لخالتك؟ قال: لا والله، جعلني الله فدائك. قال : ولا الناس يحبونه لخالاتهم. قال فوضع يده عليه وقال: اللهم اغفر ذنبه وطهر قلبه، وحصن فرجه، فلم يكن بعد ذلك يلتفت إلى شيء).

ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد (ت 241هـ)، **مسند أحمد بن حنبل**، ط1 ج5 (تحقيق السيد أبو المعاطي النوري) عالم الكتب، بيروت 1998، ص256.

م ـَة.

والقرآن الكريم يصور ما ينافي الأخلاقية تصويرا ً يعزز الميل الذاتي ّ لما ينافيها، ويجعل اجتنابها ذاتيا ً محببا ً يقول الله عز وجل(**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ**) [الحجرات:12].

كما أن الجزاء بشقيه الدنيوي والأخروي المترتب على الممارسة الأخلاقية وعلى ما ينافيها، يشك ِّل حافزاً ذاتياً لممارسة العمل الفاضل الجميل، ورادعاً ذاتياً عن ممارسة العمل القبيح .

والجزاء الدنيوي في القانون الإلهي يسير وفق سنة إجتماعية حتمي ـّة لا تنخرم؛ فإدراك تلك السنة وإدراك تبعاتها كفيل بأن يحيل الممارسة الأخلاقية إلى الالتزام الذاتي ـِّ.

يقول العقاد:" مصدر الجمال في الأخلاق هو أن يشعر الإنسان بالتبعة وأن يدين نفسه بها، لأنه يأبى أن يشين نفسه، ويعتبر الشين غاية ما يخشاه من عقاب"[(1)] فالشين عقاب دنيوي ونتيجة للسنة الإجتماعية الحاكمة للسلوك المنافي للأخلاقية ويقول: " إن مصدر ا لأخلاق الجميلة هو عزم الأمور كما سماه القران الكريم، وهو مصدر كل خلق جميل حث ـّ ـت عليه شريعة القرآن الكريم . فالشخصية الإنسانية في الجمال الأخلاقي كلـ ـّما ارتقت في الاستعداد للتبعة ومحاسبة النفس على حدود الأخلاق، وليس للتفاوت في جمال الخلق مقياس أصدق من هذا المقياس، ولا أعمّ منه في جميع الحالات، وفي جميع المقابـ ـلات بين الخصال المحمودة، أو بين أصحاب تلك الخصال[(2)].

وهكذا يتعاضد النوران في التأسيس للجمالية الذاتية للفضيلة؛ النور الفطري المـ ُستشعـ ـِر لها ذاتياً، والنور الالهي المـ ُنـ َزـ ّل الذي يقعد للقانون الذي ينظمها ... (نور على نور).

---

(1) العقاد، عباس محمود، **الفلسفة القرآنية**، د.ط، دار الهلال، ص 24.
(2) المرجع نفسه، ص25.



الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، الحمد لله حمداً يوافي نعمه ويكافئ مزيده.

وبعد، فها قد بلغ المطاف نهايته، وحط ّ جواد البحث عن تجواله، وبانت ملامح المنظومة الجمالية المقترحة منثورةً بين صفحات الرسالة.

وآمل أن لا يحول تفرق العرض دون اكتمال التصور.

وبالمكنة تعداد أهم النتائج التي خلصت إليها الباحثة بالآتية:

1. لم يخصص علماء المسلمين وفلاسفتهم مصنفات مَعْن يّة بدراسة الجمال دراسةً فلسفية كما هو الحال عند فلاسفة الغرب، بل وردت الإشارة إليه عَرَضَاً في إطار بحوثهم الأخلاقية والمعرفية والأنطولوجية.
2. يعد الصوفية أكثر مفكري المسلمين تعرضاً للجمال بالتحليل والعرض، متخذين منه سبيلا ً صاعداً لبلوغ المطلق والاتصال به، متأثرين بالجدل الأفلاطوني الصاعد وبالإشراقية الأفلوطينية.
3. القرآن الكريم وإن كان كتاب هداية ونور للبشرية وليس كتاباً فلسفياً، إلا أن ذلك لا يشك ِّل حائلا ً دون استخلاص منظومةٍ فلسفيةٍ مستقاةٍ من منطوقه، سيما أن العديد من آياته مُشتملة على إحالات للتفكر بالكون والإنسان.
4. تمتزج معظم الآيات القرآنية الداعية إلى التفكر في الكون والإنسان بالإشارة إلى الجمال المكتنف لتلك الظواهر، مما يُستَخْلَصُ منه أن للجمال دوراً في المعرفة الفيزيقية.
5. تحمل الآيات المبرهنة على وجود الله جل وعلا إحالات جمالية تستثير العقل لصياغة دليل لإثبات وجود الله تبارك وتعالى ووحدانيته، متخذةً من الجمال سبيلا ً لذلك.
6. نستطيع أن نستخلص من منطوق القرآن الكريم الإثنينية الانطولوجية المتشكلة من مادة وروح، كم وكيف، التي تستغرق الكون والإنسان، والجهد الإنساني، و العمل، والعبادة، والمعرفة. كما أن ثمة آيات عدة تبرز التوازن القائم بين الكم و الكيف، فالكم معتبر في التصور القرآني، إلا أن الكيف هو المراد، لذا كان التوجيه القرآني إلى الارتقاء من الكم إلى الكيف مستغرقاً آيات العمل والعبادة، وذلك التوجيه يستتبعه إبراز للتدرج في الجزاء الأخروي، ونستطيع من خلال الفهم

العميق لتلك الإثنينية إبراز الدور الذي يقوم به الجمال في تحقيق تلك الدعوة نحو الارتقائية، سيما أن تلك الآيات الداعية إلى الارتقائية تحمل إيحاءً جمالياً يستثير معرفة دور الجمال فيها.

7. لقد كان لوصف بعض الممارسات الأخلاقية بصفة الجمال باللفظ المباشر نوعاً من الاستثارة القرآنية للعقل والوجدان لتأمل العلاقة القائمة بين الجمال والأخلاق وإبراز تداخلاتها، ونوعاً من تحويل المنظور التقليدي للجمال المتمثل بالمحسوس إلى جماليات أخرى معنوية أسمى، فيما يشكل قفزة جدلية صاعدة في تأمل الجمال.
8. تتعاضد منهجية القرآن الكريم في بناء الفضيلة الأخلاقية مع الفطرة التي تستشعر الجمال الذاتي للفضيلة في تحويل الممارسة الأخلاقية الخيـ ـّرة من الإلزام إلى الالتزام.
9. بالمكنة النظر إلى الجمال من مناحٍ ثلاثة: **منحى أنطولوجي**؛ أي من حيث وجوده **ومنحى معرفي، ومنحى سلوكي**. فالجمال أنطولوجيا: يمثل مجلاةً للشق اللا مادي من الوجود، بل هو المعلن الأجلى عن هذا الجانب من الوجود؛ جانب(الروح). والجمال في الإطار المعرفي يعد الأكثر استثارة للعملية المعرفية في إطاريها الطبيعي وما وراءه. أما في الإطار المسلكي (الأخلاقي)؛ فالجمال يمثل المِرقاة الأجلى والأكثر ذاتيّةً للارتقاء في عالم الكيف.

التوصيات

لقد خرجت هذه الدراسة بمجموعة من التوصيات أهمها:

1- عمل دراسة تجريبية في علم الفسيولوجيا لدراسة إن كان ثمة ارتباط ٌ بين الإحساس بالجمال والعمل الآلي للدماغ، وإذا ما كان ثمة جزء من الدماغ متخصصاً بالإحساس الجمالي، وتحديد جوانب الاتفاق والافتراق بين اللذة الجمالية و اللذات الجسدية الأخرى. فيما يدعم ويوجه التنظير الفلسفي الانطولوجي للظاهرة الجمالية.

2- ترى الباحثة أن الفكر الجمالي في التراث الإسلامي لم يلق عناية بحثية كافية، لذا فهي توصي بتسليط ضوء البحث على هذا الجانب من التراث الإسلامي عبر مفاتيح عدة أذكر منها:

- عمل أبحاث تعنى بدراسة الفكر الجمالي، من خلال تقاطع إحداثيي زمان ومكان مُعيَنين في التاريخ الإسلامي، كدراسة الفكر الجمالي في القرن الرابع في بغداد مثلاً، وهكذا، بما يسهم في التأطير للفكر الجمالي في التراث الإسلامي
- القيام بأبحاث تسلط الضوء على الفكر الجمالي لعدد من فلاسفة المسلمين وعلمائهم وأخص بالذكر، ابن سينا و الفارابي و أبا الحسن العامري، وغيرهم.
- عمل دراسة تبرز مقدار التقاطع (اتفاقاً وافتراقاً) بين الفكر الجمالي الصوفي و الفكر الأفلاطوني وامتداده الأفلوطيني، وما مدى تأثير القرآن في صياغة منظومة الجمال الصوفية.

3- تطبيق نظرية الجمال المستندة إلى تعقل ماهيته وغائيته على قضايا قرآنية متخصصة. كالأخلاق والعبادة والجهد الإنساني، والسنن الاجتماعية والكونية.

4- الانتقال بالتصور الجمالي المستقى من منطوق القرآن الكريم من الإطار التنظيري إلى الإطار العملي بتطبيق الجمال واقعاً في السلوك والحياة من خلال ابراز واجب الانسان نحو الجمال.

5- دراسة الجمال في إطار البعد الحضاري، وابراز دورالجمال في التأسيس لنهضة حضارية .

المراجع والمصادر

المراجع والمصادر العربية

القرآن الكريم

اخوان الصفا، **رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء**، ط1، الدارالإسلامية، بيروت، 1992.

أرسطوطاليس،(ت 322 ق.م)، **الطبيعة**، 2م، (ترجمة: اسحق بن حنين)، (تحقيق: عبد الرحمن بدوي)، الدار العربية للطباعة والنشر.

أرسطوطاليس، (ت 322 ق.م)، **الكون والفساد**، (ترجمة أحمد لطفي السيد)، دار الكتب المصرية، القاهـرة، 1932

أرسطوطاليس،(ت 322 ق.م)، **كتاب الفيزياء السماع الطبيعي**، د.ط (ترجمة عبد القادر فينيني)، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، بيروت، 1998.

أرسطوطاليس، (ت 322 ق.م)، **كتاب النفس**، ط2، (ترجمة أحمد فؤاد الأهـواني)، (نقله عن اليونانية الأب جورج قنواتي)، دار إحياء الكتب العلمية، بيروت، 1962.

أغروس، روبرت وستانسيو، جورج، **العلم في منظوره الجديد**، عالم المعرفة، الكويت، 1989م.

أفلاطون،(ت 347 ق.م)، **المحاورات الكاملة**، ج4، محاورة سيمبوزيوم، (ترجمة شوقي تمراز)، الأهـلية للنشر.

أفلاطون،(ت 347 ق.م)، **فايدروس أوعن الجمال**،ط1، (ترجمة أميرة حلمي مطر)، دار المعارف، القاهـرة.

أفلاطون،(ت 347 ق.م)، **هـيبياس محاورة عن الجميل**، ط1، (ترجمة علي نجيب إبراهـيم)، دار كنعان، دمشق، 2003.

أفلاطون،(ت 347 ق.م)، **المأدبة فلسفة الحب**،د.ط،(ترجمة وليم الميري)، دار المعارف، القاهـرة، د.ت

أفلوطين،(ت 270 م)، **تاسوعات أفلوطين**، (ترجمة فريد جبر)، مكتبة لبنان، بيروت، 1997.

إقبال، محمد،(ت 1938 م)، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، (ترجمة عباس محمود)، (تقديم عبد المجيد الشرفي)، دار الجنوب للنشر، تونس، 2006

ألكسيس، كاريل، (ت1944م)، **الإنسان ذلك المجهـول**، (ترجمة عادل شفيق)، الهـيئة



العامة للكتاب، القاهـرة، 1973

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (ت756هـ)، **المواقف في علم الكلام**، د.ط، عالم الكتب، بيروت.

ابن باجه الأندلسي، أبو بكر محمد بن يحيى (ت 533هـ) **تدبير المتوحد**، (تحقيق معن زيادة)، ط1، دار الفكر، بيروت، 1978.

بدوي، عبد الرحمن،(ت 2002م)، شوبنهـاور، **خلاصة الفكر الأوروبي**، ط3، دار النهـضة العربية القاهـرة، 1965.

بدوي، عبد الرحمن،(ت 2002م)، **مدخل جديد إلى الفلسفة**، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975.

بدوي، عبد الرحمن،(ت 2002م)، **موسوعة الفلسفة**، ط1، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984.

بسطاويسي، رمضان، **فلسفة هـيجل الجمالية**، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1991

تركي، إبراهـيم محمد، **ما الفلسفة**، ط1، دار الوفاء، الاسكندرية، 2006.

التهـانوي، محمد علي،(ت 1394ه)، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ط1، (تحقيق علي دحروج)، مكتبة لبنان، بيروت، 1996.

التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد (ت 414 هـ)، **المقابسات**، ط2، دار الآداب، بيروت، 1989.

توفيق، سعيد، **الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهـراتية**، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1992.

توفيق، سعيد، **ميتافيزيقيا الفن عند شوبنهـاور**، ط1، دار التنوير، بيروت، 1983.

ابن تيمية، شهـاب الدين أحمد بن عبد الحليم (ت 682هـ)، **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، ط1، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985.

الجاحظ، عمرو بن بحر(ت 255هـ)، **رسائل الجاحظ**، د.ط، ج1، (تحقيق عبد السلام هـارون)، مكتبة الخانجي، القاهـرة، 1965.

جادامر، هـانز جورج، **تجلِّي الجميل ومقالات أخرى**، (ترجمة سعيد توفيق) ، المجلس الأعلى للثقافة، 1997.



الجرجاني، السيد الشريف أبو الحسين علي بن محمد (ت 816 هـ)، **التعريفات**، د.ط، دار الكتب العلمية ، بيروت، 2000.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك (ت 378هـ)، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الا عتقاد**، ط1، مجلد واحد، (تحقيق أسعد تميم)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1985م.

الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم، (ت826 هـ)، **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأ وائل**، د.ط ، مكتبة محمد صبيح، القاهرة،د. ت.

الحاج، كميل، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والإجتماعي**، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 2000.

ابن حزم الأندلسي أبو محمد علي بن احمد (ت 456هـ)، ط1، **الأخلاق والسير**،(تحقيق ايفا رياض)، (تقديم عبد الحق التركماني)، دار ابن حزم، بيروت، 2000.

حسان، محمد، **مقدمة في علم الجمال**، ط1، فلسفة المجتمع العربي، عمان، 2005.

حسيبة، مصطفى، **المعجم الفلسفي**، د.ط، دار أسامة، د.ت

الحفني، عبد المنعم، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، ط3، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000.

ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد (ت 241هـ) **مسند أحمد بن حنبل**، ط1، (تحقيق السيد أبو المعاطي النوري)، عالم الكتب، بيروت، 1998 م.

الحوراني، يوسف، **جماليات الحكمة في التراث الثقافي البابلي**، دار النهار، بيروت، 1914.

حوى، سعيد، **الله جل جلاله**، ط3، دار القلم، دمشق- بيروت، 1981 .

أبوحيان ومسكويه، **الهوامل والشوامل**، (نشره أحمد أمين و أحمد صقر)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951.

خالد، غسان، **أفلوطين (رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة العرب)**، منشورات عويدات، بيروت، باريس.

الخالدي، غازي، **علم الجمال**، منشورات دار الثقافة، دمشق، 1999.

ابن الخطيب، لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت 776 هـ)، **روضة التعريف بـ الحب الشريف**، د.ط، (تحقيق عبد القادر عطا)، دار الفكر العربي، د.ت.

الخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف، (ت 387 هـ)، **مفاتيح العلوم**، ط2،(تحقيق وتقديم إبراهـيم الأبياري)، دار الكتاب العربي، بيروت، 1989م

الدباس، حامد أحمد، **فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم الأندلسي**، ط1، دار الإبداع، عمان 1993.

ابن الدباغ، عبد الرحمن بن محمد الأنصاري،(ت 699ه)، **مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب**، (تحقيق هـ . رتير)، دار صادر، بيروت، 1959م.

دراز، عبد الله،(ت 1958م)، **دستور الأخلاق في القران**، ط11،(تعريب عبد الصبور شاهـين) مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005.

ديكارت، رينيه (ت 1650م)، **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**،ط1، (ترجمة كمال الحاج)، منشورات عويدات، بيروت، 1961.

ديورانت، ول، **مباهـج الفلسفة**، ط2، 2م، (تقديم ابراهـيم مدكور)، (ترجمة أحمد فؤاد الأهـواني)، مكتبة الانجلو المصرية، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، 1957.

الذهـبي، شمس الدين محمد بن أحمد (748هـ)، **سير أعلام النبلاء**، ط1، 17ج، (تحقيق عمر العمروي)، دار الفكر بيروت، 1997.

الرازي، محمد بن عمر (ت 606هـ)، **المطالب العالية في العلم الإلهـي**، ط1، (ضبط وتخريج محمد السلام شاهـين)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999.

الراغب الأصفهـاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (502هـ)، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ط1، (تحقيق أبو اليزيد العجمي)، دار الصحوة، القاهـرة، 1985 .

الراغب الأصفهـاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت 502 هـ)، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ط1، (تقديم أسعد السحمراني)، دار النفائس، بيروت، 1988م.

الراغب الأصفهـاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت 503 هـ)، **معجم مفردات ألفاظ القرآن**، د.ط، (ضبط وتصحيح إبراهـيم شمس الدين)، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

رشاد، هـاني محمد، **الوجود واللاوجود في جدل أفلاطون**، ط1، دار الوفاء، الإسكندرية، 2008.

رضا، محمد رشيد (ت 1354ه)، **تفسير المنار**، ط2، دار المعرفة، بيروت .

ريان، محمد علي، **فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة**، دار المعرفة الجامعية، الإ سكندرية، 1994.



الزبيدي، **تاج العروس من جواهـر القاموس**، ط1، (تحقيق علي شيري)، دار الفكر، بيروت، 2005.

الزبيدي، محب الدين أبو الفيض، السيد محمد مرتضى (ت 1205هـ)، **تاج العروس**، دار ليبيا للنشر، بنغازي.

الزحيلي، وهـبة، **التفسير الوسيط**، ط1، دار الفكر، دمشق، 2000.

زقزوق، محمود حمدي، **تمهـيد للفلسفة**، ط4، دار المعارف، القاهـرة، 1992.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر(538هـ)، **تفسير الكشاف**، ط4، (ترتيب وضبط محمد عبد السلام شاهـين)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2006م.

سالم، محمد عزيز نظمي، **علم الجمال**، د.ط، دار الفكر الجامعي.

سانتيانا، جورج (ت 1952م)، **الإحساس بالجمال**، (ترجمة محمد مصطفى بدوي)، (تقديم زكي نجيب محمود)، مكتبة الأسرة، هـيئة الكتاب المصرية، 2001.

السجستاني، أبو سليمان محمد بن طاهـر (ت 381 هـ)، **منتخب صوان الحكمة في تواريخ الحكماء**، دار موتون، (د.م. دنلوب)، باريس، نيويورك.

السمين الحلبي، أحمد بن يوسف (ت 756 هـ) **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ** ، د.ط، (تحقيق محمد التونجي)، عالم الكتب، د.ت.

السيد أحمد، عزت، **فلسفة الفن والجمال عند التوحيدي**، د.ط، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2006.

السيد أحمد، عزمي طه، **الفلسفة مدخل حديث**، ط1، دار المناهـج، عمان 2002.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (ت 427هـ)، **الشفاء (الإلهـيات)**،(مراجعة إبراهـيم مدكور)، (تحقيق الأب جورج قنواني وسعيد زايد)،5م، الهـيئة العالم لشؤون المطابع الأ ميرية، القاهـرة، 1960.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن علي (ت 427 هـ)، **إثبات النبوات**، (تحقيق ميشال مرمورة)، دار النهـار، بيروت، 1968.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن علي (ت 427 هـ)، **التعليقات**، ط1، (تحقيق حسن العبيدي) ، بيت الحكمة، بغداد،2002.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن علي (ت 427هـ)، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعة و الإلهـية**، ط2، مطبعة السعادة، 1983.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن علي (ت 427هـ)، **رسالة في العشق**، د. ط. (تحقيق حسين الصديق وراوية جاموس)، دار الفكر، دمشق، 2005.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن علي (ت427هـ)، **الإشارات والتنبيهات**، ط2، الإلهيات، (تحقيق سليمان دنيا)، دار المعارف، القاهرة.

الشهرزوري، شمس الدين محمد بن محمود (687هـ)، **تاريخ الحكماء(نزهة الأرواح وروضة الأفراح)**، (تحقيق عبد الكريم أبو شويرب)، جمعية الدعوة الأسلامية العالمية.

شيللر، فريدريش(ت 1805م)، **في التربية الجمالية للإنسان**، (ترجمة وفاء إبراهيم)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991.

الصباغ، رمضان، **الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق**، ط1، دار الوفاء، الاسكندرية، 1998.

الصدر، محمد باقر، **فلسفتنا**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، ط1، 2م، دار الكتاب اللبناني والمكتبة المدرسة، بيروت، 1971.

ضومط، ميخائيل، **توما ألكويني**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

طاش كبرى زاده، احمد بن مصطفى (ت968هـ)، **مفتاح السعادة ومصباح الريادة**، ط2، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الهند، 1977 .

طرابيشي، جورج، **معجم الفلاسفة**، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1987.

ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك (ت 581ه)، **حي بن يقظان**، ط5، (تقديم جميل صليبا وكامل عياد)، مطبعة جامعة دمشق، دمشق، 1962.

الطوسي، أبو نصر، عبدالله بن علي السراج (378 هـ)، **كتاب اللمع في التصوف**، بتصرف طفيف، اعتنى بنسخه وتصحيحه رونلد الن نيكلسون، مطبعة برلين، ليدن، 1914.

الطويل، توفيق، **أسس الفلسفة**، ط3، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.

ابن عاشور، محمد الطاهر(ت1393ه)، **تفسير التحرير والتنوير**، د.ط، دار سحنون، تونس.

العامري، أبو الحسن محمد بن يوسف (ت 381هـ)، **الأمد على الأبد**، ط1، دار الكندي، بيروت، 1979.



العامري، أبو الحسن محمد بن يوسف، (ت 381هـ)، **السعادة والإسعاد في السيرة الإ نسانية**، د.ط. (تحقيق أحمد عبد الحليم عطية)، كلية الآداب، جامعة القاهـرة، القاهرة، 1998.

العامري، أبو الحسن، محمد بن يوسف (ت 381هـ)، **رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية**، (تحقيق سحبان خليفات)، الجامعة الأردنية، عمان، 1988.

عبد الحميد، عرفان، **دراسات في الفرق الإسلامية**، د.ط، دون دار نشر.

عبد الرحمن، طه، **سؤال الأخلاق مساهـمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2009.

عبد المعطي، علي، **قضايا الفلسفة العامة**، د. ط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1984.

عبد المعطي، فاروق، **نصوص ومصطلحات فلسفية**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993.

عبده، مصطفى، **مدخل إلى فلسفة الجمال**، ط2، مكتبة مدبولي، القاهـرة، 1999.

العقاد، عباس محمود(ت 1964م)، **الفلسفة القرآنية**، مطبعة لجنة التأليف، القاهـرة، 1947.

العقاد، عباس محمود(ت 1964م)، **الله**، ط3، دار المعارف، القاهـرة.

العقاد، عباس محمود(ت 1964م)، **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**، ط1، المؤتمر الإسلا مي، مطبعة مصر، 1957.

ابن العماد، شهـاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد (1089هـ)، **شذرات الذهـب في أخبار من ذهـب**، ط1، (تحقيق محمود أرناؤوط)، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، 1989م.

غريغوار، فرانسوا، **المشكلات الميتافيزيقية الكبرى**، (ترجمة: نهـاد رضا)، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (505هـ)، ، **معيار العلم**، ط1، (تحقيق سليمان دينا)، دار المعارف، القاهـرة،1961.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (505هـ)، **مقاصد الفلاسفة**، (تحقيق سليمان دنيا)، دار المعارف، القاهـرة ،1961 .

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت 505 هـ) **ميزان العمل**، ط2،(تحقيق سليمان دينا)،

دار المعارف، القاهـرة.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت 505 هـ)، **إحياء علوم الدين**، ط1، (تحقيق عبد الله الخالدي)، دار الأرقم، بيروت، 1998 .

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت 505 هـ)، ط1، **المقصد الأسنى شرح معاني أسماء الله الحسنى**، الجابي، قبرص، 1987.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت 505 هـ)، **معارج القدس في مدارج معرفة النفس** ، ط4، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1980.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت 505هـ)، **إحياء علوم الدين**، ط3، 5م، دار الخير، بيروت، 1994

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت 505هـ)، **ثلاث رسائل في المعرفة**، ط1، (تحقيق حمدي زقزوق)، مكتبة الأزهـر، القاهـرة، 1979.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد(ت 505 هـ)، **مشكاة الأنوار**،(تحقيق أبو العلا عفيفي) ، المكتبة العربية للتراث، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهـرة، 1964.

الفارابي ، أبو نصر محمد بن طرخان (ت 339 هـ)، **كتاب الحروف**، د.ط ، (تحقيق محسن مهـدي) ، دار المشرق، بيروت، 1969.

الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان (ت 339هـ)، **آراء أهـل المدينة الفاضلة**، (تقديم طه حبيشي)، المكتبة الأزهـرية، القاهـرة.

الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان (ت 339هـ)، **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**، ط1، (تحقيق سحبان خليفات)، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، 1987.

الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان، (ت 339هـ)، **شرح الفارابي لكتاب أرسطو طاليس في العبارة**، (تقديم ولهـلم كوتش اليسوعي، وستانلي مارو اليسوعي)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

الفارابي، محمد بن طرخان (ت 339هـ)، **رسالتان فلسفيتان**، ط1، (تحقيق جعفر آل ياسين)، دار المناهـل، بيروت،1987 .

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس (ت 395 هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، ط1،(تحقيق عبد السلام هـارون)، دار إحياء الكتب العربية، القاهـرة، د.ت.

فاينمان، ريتشارد (ت 1988م)، **متعة اكتشاف الأشياء**، ط1، (ترجمة ابتسام الخضراء)، مكتبة العبيكان، الرياض، 2005

الفخر الرازي ، محمد بن عمر(606هـ)، **المطالب العالية في العلم الإلهـي**، ط1، 3م،(طبعه وخرج أحاديثه محمد عبد السلام شاهـين)، دار الكتب العلمية، بيروت،1999

الفخر الرازي، محمد بن عمر (ت 606 هـ)، **النفس والروح**، د.ط، (تحقيق سليمان سليم البواب)، منشورات دار الحكمة، بيروت، 1986م.

الفخر الرازي، محمد بن عمر(606 هـ)، **التفسير الكبير**، ط1، ج11، المطبعة البهـيّة المصرية، 1938.

الفخر الرازي، محمد بن عمر(606هـ)، **المباحث المشرقية في علم الإلهـيات والطبيعيات**، ط1، (تحقيق محمد البغدادي)، دار الكتاب العربي، بيروت،1990.

الفراهـيدي، الخليل بن أحمد (ت 170هـ)، **كتاب العين**، (تحقيق وترتيب عبد الحميد هـنداوي)، دار الكتب العلمية، بيروت.

الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت 817هـ)، **القاموس المحيط**، ط6، (تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998.

قرني، عزت، **تأسيس الحرية، مقدمة إلى أصوليات الإنسان**، دار قباء، القاهـرة، 2002 .

قطب، سيد (ت 1966م)، **التصوير الفني في القرآن**، ط، دار الشروق، القاهـرة، 2004.

قطب، سيد(ت 1966م)، **في ظلال القرآن**، ط30، 5ج، دار الشروق، القاهـرة، 2001.

قطب، محمد، **دراسات في النفس الإنسانية**، دار القلم، القاهـرة.

قطب، محمد، **منهـج الفن الإسلامي**، دار الشروق، بيروت، 1973.

القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف (646هـ)، **تاريخ الحكماء**، مكتبة المثنى ، بغداد، ومكتبة الخانجي، مصر.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت 751هـ)، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، ط1، (ضبطه عبد الغني الفاسي)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004

ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أي بكر،(ت 651هـ)، **روضة المحبين ونزهـة المشتاقين**، ط1. (خرج أحاديثه عبد الرزاق المهـدي)، دار الخير، بيروت، 1996.

كانط، ايمانويل (ت 1804م)، **نقد ملكة الحكم**، ط1، (ترجمة غانم هـنا) المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005.



كانط، إيمانويل(ت 1804م)، **نقد ملكة الحكم**، ط1، (ترجمة غانم هـنا)، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005 .

كروتشه، بنديتو(ت 1956م)، **المجمل في فلسفة الفن**، د.ط،(ترجمة سامي الدروبي)، الأوابد، ص8.

كروتشه، بنديتو(ت 1956م)، **علم الجمال**، د.ط، (تعريب نزيه الحكيم)، المطبعة الهـاشمية,المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية، 1963.

الكفوي، أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني (ت 1094 هـ)،الكليـ ـّات، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992.

الكندي، أبو يوسف يعقوب بن اسحق(ت 256ه)، **كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى**، ط1، (تحقيق أحمد فؤاد الأهـواني)، دار إحياء الكتب العربية، 1948.

لالاند، أندريه (ت 1963م)، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ط2، (تعريب خليل أحمد خليل)، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 2001.

لالو، شارل (ت 1953م)، **مبادئ علم الجمال (الإستطيقا)**، (ترجمة مصطفى ماهـر ويوسف مراد)، دار إحياء الكتب العلمية، بيروت،1959.

لالو، شارل (ت 1953م)، **مبادئ علم الجمال**، (ترجمة خليل شطا)، دار دمشق للطباعة، دمشق، 1982.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (ت 450هـ)، **أدب الدنيا والدين**، ط1، (اعتنى به وخرج أحاديثه محمد السيد و محمد الشرقاوي)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2004.

مجمع اللغة العربية، **المعجم الفلسفي**، د.ط، الهـيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهـرة، 1983م .

محمود، زكي نجيب (ت 1993م)، **الجبر الذاتي**، (ترجمة إمام عبد الفتاح إمام)، الهـيئة المصرية العامة للكتاب، 1973.

محمود، زكي نجيب(ت 1993م)، **حياة الفكر في العالم الجديد**، مكتبة الانجلو المصرية، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهـرة.

المرعي، فؤاد، **الجمال والجلال، دراسة في المقولات الجمالية**، ط1، دار طلاس، دمشق، 1991.

ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد (ت 421هـ)، **تهـذيب الأخلاق وتطهـير الأعراق**، ط 1، (تحقيق نواف الجراح)، دار صادر، بيروت، 2006.



مطر، أميرة حلمي، **فلسفة الجمال أعلامهـا ومذاهـبهـا**، دار قباء، القاهـرة، 1998.

مطر، أميرة حلمي، **فلسفة الجمال**، الهـيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة الثقافية، 1985،

مطر، أميرة حلمي، **مقدمة في علم الجمال**، دار النهـضة العربية، القاهـرة.

المعجم الفلسفي المختصر،(ترجمة توفيق سلوم)،دار التقدم ،موسكو،1986

معصوم، فؤاد، **إخوان الصفا فلسفتهـم وغايتهـم**، د.ط، دار المدى للنشر، دمشق

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت 711هـ)، **لسان العرب**، د.ط، 16 جزء، دار صادر، بيروت.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت 711هـ)، **لسان العرب**، دار الحديث، القاهـرة، 2003.

موريسون، كريسى، **العلم يدعو للإيمان**، ط5، (ترجمة محمود الفلكي)، مكتبة النهـضة المصرية، القاهـرة، 1965

الموسوعة الفلسفية، ط1، معهـد الإنماء العربي، المجلد الأول، د.ت.

هـتشنسون، **معجم الأفكار والأعلام**، ط1، (ترجمة خليل الجيوسي)، دار الفارابي، بيروت، 2007.

هـويدي، يحيى، **مقدمة في الفلسفة العامة**، ط9، دار الثقافة، القاهـرة، 1979.

هـويسمان، دني، **علم الجمال**، ط1، (ترجمة ظافر الحسن)، منشورات عويدات، بيروت ، 1961.

هـيجل، فريدريش فيلهـلم، (ت 1831م)، **المدخل إلى علم الجمال(فكرة الجمال)**، ط3، (ترجمة جورج طرابيشي)، دار الطليعة، بيروت، 1988.

وهـبة، مراد، **المعجم الفلسفي**، دار قباء، القاهـرة، 1998م.

اليافي، عبد الكريم، **بدائع الحكمة**، ط1، دار طلاس، دمشق، 1999.



المراجع الأجنبية

Kant, Immanuel, **The Critique of Judgments**, translated with analytical indexes by James Cared Meredith, Oxford University press, UK

Sherrington, Sir Charles (1857 – 1952), **Man on his nature**, Cambridge university press, 1963.

The New Encyclopedia Britanica, 15th edition,vol.9, William Benton Publisher 1943-1973.



AESTHETIC PHILOSOPHY IN HOLY QURAN "PHILOSOPHICAL AND CREED-BASED STUDY"

By
Amal A. Awad

Supervisor
Dr. Mohamad Nabil Al-Omari

Co-Supervisor
Dr. Mohamad Khazar Al-Majali, Prof.

ABSTRACT

The study aims to analyse the essence and the teleology of beauty on a philosophical basis in a way to establish an Islamic aesthetic philosophy which based on a deep understanding of the Holy Quran, and on a comprehensive conceptualization of the essence of both the universe and the human being. So, this study is considered to be a proposal for the establishment of a metaphysics of beauty from a Quranic perspective.

The study is divided into an introductory chapter and three main chapters.
The introductory chapter defines the words of the thesis title and shows the position of aesthetic philosophy withen the philosophical studies and Islamic studies. The 1st chapter studies the Essence of beauty, and the 2nd studies the Teleology of beauty and the last one shows the main features of beauty in the Holy Quran that shows the essence and teleology of beauty.
The study ends with a conclusion that beauty has a dual consideration; anon-materialistic nature and a materialistic presentation, so it acts like a point of connection between these two essential parts of human being, which represent the soul and the body. Also beauty is considered to be the most obvious representative of the non-materialistic part of the whole existence. (the spiritual part).

The study also concludes the teleology of beauty which is divided into two sections, the Ethical teleology and the Epistemological one. And uses the epistemological teleology to create a mental and emotional evidence on the existence and oneness of (Allah).

